9:2

Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum

von

Karl Kircher

Gießen 1910
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

BL
25
R38
v.9:2

OC
R279
v.9:2

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

begründet von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**

herausgegeben von

Richard Wünsch und **Ludwig Deubner**

in Königsberg i. Pr.

IX. Band 2. Heft

Kap. I wurde unter dem Titel *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum in seiner Beziehung zur Gottheit* als Dissertation von Gießen 1910 veröffentlicht.

MEINEN LIEBEN ELTERN

Πᾶσα δὲ συμποσίου συναγωγὴ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις τὴν αἰτίαν εἰς Θεὸν ἀνέφερε.

Athenaios V 192 B

Inhaltsübersicht

Seite

Verzeichnis der hauptsächlich benutzten Literatur . VII

Einleitung 1

Der Wein in der Literatur 1f.; Auftreten der Weinkultur 2ff.; Einteilung des Hauptteiles der Arbeit 4.

I. Wein und Gott 5

1. Anlässe zu Spenden 5

Wein und anderes Opfermaterial, Wein in Verbindung mit anderen Opfern öffentlicher Art 5f.; privater Art 6ff. Hohes Alter der selbständigen Weinopfer, öffentlicher Art 8f.; privater Art 9—13; als Bittopfer bei persönlicher Gefahr 10; als Dankopfer 11; zur Sühne 11; ungemischter Wein beim Eid 11f.; als Totenopfer 12f.; im Zauber 13. Mahl- und Gelagespenden 13—21: vor der Mahlzeit 13; während der Mahlzeit 13f.; die Agathodämonspende am Ende der Mahlzeit 14f.; Gelagelibationen, in homerischer Zeit zweifelhaft 15f.; zu Ehren der Hygieia ein Trank, keine Spende 16f.; die dreifache Gelagelibation 17—19: ihre Anordnung 17, die Dreiheit der Zeremonien 17ff. Die Schlußspende des Symposions 19ff.

2. Empfänger der Spenden 21

Die Spende mit einem anderen Opfer verbunden 21; die selbständige Spende 21f.; Charakter der Libationen beim Eidopfer 22f. Bestimmung der Mahl- und Gelagelibationen 24—38: Wesen des Agathodämon 24—33: nicht identisch mit Dionysos 25f.; kein Vegetationsdämon 26f.; ein Hausgeist aus dem Ahnenkult hervorgegangen 27ff. Spende in das Feuer gegossen 33f.; *Ζεὺς Ὀλύμπιος καὶ Ὀλύμπιοι θεοί* 34f.; *Ζεὺς σωτήρ* 35f.; *ἥρωες* 36f.; die Dreiheit der Zeremonie 37f.

3. Art der Darbringung 38

Gemischt oder rein, als selbständiges Opfer oder mit einem anderen verbunden, an einem beliebigen oder an einem bestimmten Orte dargebracht 38f.; Etymologie der für 'Spende' gebrauchten Ausdrücke 39f.; Opfercharakter der Gelagelibationen, der Paian bei den Gelagespenden, wem zu Ehren, seine Vortragsweise 40ff.

4. Aufnahme der Spende durch den Gott 43

Die primitive Auffassung 43f.; veränderte Anschauung 44f.

5. Zweck der Darbringung 45

Gemeinschaft mit der Gottheit als Motiv zum Opfer 45f.; *do ut des* als Motiv 46f.

Seite

II. Wein und Mensch 48

1. Zusammenhang von Opfer und Symposion 48

Sakrale Opfermahle 48f.; Teilnehmer 50; sakrales Opfermahl mit Gelage 50f.; Ablösung des Symposions 51f.; Symposion in homerischer Zeit 52; inniges Verhältnis der Teilnehmer am Symposion, eine Erinnerung an die Einigung durch das Opfer 53ff.; Frauen beim Gelage 54f.; dienende Personen bei Opfer und Symposion 55f.; Leichenfeier und Gelage der Seligen 56ff.

2. Trinksitten 59

Die homerische Sitte des Einzelbechers 59f.; die frühere Sitte des gemeinsamen Pokales 60; Furcht vor Kontagion ein Grund zu seiner Abschaffung 60f.; Zutrinken in homerischer Zeit 61f. Gemeinsamer Pokal bei der Agathodämonzeremonie 62f.; keine inneren Beziehungen zwischen der Zeremonie des Agathodämon und der Hygieia 63; auch beim Hygieiatrank gemeinsamer Pokal 63; überhaupt eine der gebräuchlichsten Trinksitten 64f. Das Zutrinken aus Einzelbechern 65; der Brüderschaftstrank wiederum aus gemeinsamem Pokal 66ff.

3. *Νόμοι συμποτικοί* 69

Der Symposiarch 69; die Bestrebungen Platos und seiner Schüler 69ff.; *νόμοι συμποτικοί* als Parodien 71f.; als Bestimmungen sakraler Art 72f.

III. Wein und Blut 74

1. Was ist Wein 74

Nahrungsmittel 74f.; Erzeuger von Blut 75; Heilmittel 75; Berauschungsmittel 76f.

2. Was ist Blut 77

Leben, Sitz der Seele 77ff.; Blutbrüderschaft 79ff.: Spuren des Blutbundes im Altertum 79f.; die verschiedenen Arten des Blutbundes 80f.; ihre Erklärung 81.

3. Parallele Verwendung von Blut und Wein 82

Als Nahrungs- und Heilmittel 82; als Berauschungsmittel 82; beim symbolischen Eidopfer, beim Brüderschaftstrank 83; der Blut-Weinbund 83f.; Wein als Ersatz für Blut 84f.; Ursache der Ablösung 85f.; ungemischter Wein als Ersatz für Blut bevorzugt 86; Einigung des Menschen mit der Gottheit im Blutbund (Weinbund) 86f.

4. Der Gott des Weines 87

IV. Versuch einer Erklärung für die Entstehung von Trinksitten . 91

Bisher gemachte Beobachtungen über den Zusammenhang von Blut und Wein 91; gemeinsamer Pokal beim Blutbund und in Trinkbräuchen 91f.; Gesundheitsbrot und Gesundheitswein 92ff.; Bedeutung des Gesundheittrinkens aus gemeinsamem Becher 93ff.; Trinken aus Einzelbechern, sein Zusammenhang mit dem Brüderschaftstrank 96ff.; Herkunft der Trinksitten, *Graecus mos* der Römer, griechisches Eigentum 98f.; Bevorzugung einzelner Trinkgewohnheiten in den verschiedenen Gegenden Griechenlands 99f.; das Zutrinken ist nicht herzuleiten aus dem Kredenzen 100ff.

Verzeichnis der hauptsächlich benützten Literatur

Bassermann-Jordan, F. von, Geschichte des Weinbaues, Frankfurt a. M. 1907

Bernhardi, K., Das Trankopfer bei Homer, Leipz. Gymn.-Pr. 1885

Budde, E., Die Bedeutung der Trinksitten in der Kultur der Angelsachsen, Jen. Diss. 1906

Fritze, J. von, *De libatione veterum Graecorum*, Berl. Diss. 1893

Fustel de Coulanges *La cité antique*, Paris 1905

Grimm, J., Deutsche Mythologie[4], Berlin 1875—1878

ders., Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Kl. Schr. II, Berl. 1865

Gruppe, O., Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906

Hehn, V., Kulturpflanzen und Haustiere[7], Berlin 1902

Hirzel, R., Der Eid, Leipz. 1902

Lippert, J., Die Religionen der europäischen Kulturvölker, Berlin 1881

Maaß, E., Orpheus, München 1895

Poland, F., Das griechische Vereinswesen, Leipz. 1909

Müllenhoff, K., Die Germania des Tacitus, Deutsche Altertumskunde IV, Berl. 1900

Prott-Ziehen *Leges sacrae e titulis collectae*, Leipz. 1906

Raum, J., Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga, Arch. f. Rel.-Wiss. X (1907) 269 ff.

Reitzenstein, R., Epigramm und Skolion, Gießen 1893

Rohde, E., Psyche[4], Leipz. 1907

Roscher, W. H., Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipz. 1884 ff.

Schmidt, B., Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum, Leipz. 1871

Schmidt, W., Geburtstag im Altertum (Relg. Vers. u. Vor. VII 1), Gießen 1908

Schömann-Lipsius, Griechische Altertümer[4], Berlin 1902

Schultze, R., Geschichte des Weines und der Trinkgelage, Berlin 1867
Schurtz, H., Altersklassen und Männerbünde, Berlin 1902
Smith, W. Robertson, Die Religion der Semiten[2], übers. von R. Stübe, Freiburg i. B. 1899
Stengel, P., Die griechischen Kultusaltertümer[2], München 1898
Strack, H. L., Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit[5—7], München 1900
Sybel, L. von, Christliche Antike I, Marburg 1906
Tylor, E. B., Die Anfänge der Kultur, deutsch von Engel-Poske, Leipz. 1873
Usener, H., Dreiheit, Rhein. Mus. LVIII (1903) 347 ff.
ders., Götternamen, Bonn 1896
Wellhausen, J., Reste arabischen Heidentums, Berlin 1887
Wilda, W. E., Das Gildenwesen im Mittelalter, Halle 1831
Wissowa, G., Religion und Kultus der Römer, München 1902
Wundt, W., Völkerpsychologie II 2, Leipzig 1906
Wünsch, R., Ein Dankopfer an Asklepios, Arch. f. Rel.-Wiss. VII (1904) 95 ff.
Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[3], Berl. 1900
Ziebarth, E., Das griechische Vereinswesen, Leipzig 1896

Einleitung

Als Gervinus[1] 1836 den Entwurf zu einer Geschichte der Zechkunst erscheinen ließ, hielt er es für angebracht, die Behandlung einer solchen Frage ausführlich zu rechtfertigen. Damit wollte er dem Vorwurf begegnen, ein ernster Mann dürfe seine kostbare Zeit nicht an ein so materielles Thema verlieren. Zur Begründung seiner Abhandlung weist Gervinus nach, wie der Wein mit dem Aufblühen freier menschlicher Bildung, mit der Kultur der Staaten in engster Beziehung steht, wie die Trinkkunst mit dieser Bildung allezeit Schritt hält, sinkt und steigt[2]. Schade, bei dem Entwurf blieb es; wäre die von ihm geplante Geschichte der Oinologie und Potologie geschrieben worden, dann hätte wohl auch für die sakrale Bedeutung des Weines sein Scharfblick manchen fruchtbaren Gedanken zutage gefördert. Denn so gern man auch den Wein zum Gegenstand wissenschaftlicher Erörterungen[3] machte, nach dieser seiner ernstesten Seite steht eine zusammenhängende Betrachtung noch aus. Allerdings sind die Trankopfer bei Homer von Bernhardi, die Libationen der Griechen durch von Fritze behandelt[4], aber das Opfer ist

[1] Histor. Schr.[2] VII 163 ff.

[2] Über den Zusammenhang von Kultur und Weingenuß vgl. R. Schultze, Geschichte des Weines und der Trinkgelage XVI ff.; F. Bassermann-Jordan, Geschichte des Weinbaues 833 ff.

[3] Bassermann aaO. 877 ff. bietet vierzig Folioseiten Literatur.

[4] B. Bernhardi, Das Trankopfer bei Homer, Leipz. Gymn. Pr. 1885; von Fritze *De libatione veterum Graecorum*, Berlin. Diss. 1893.

nicht die einzige Gelegenheit, bei der wir von einer heiligen Bedeutung des Weines reden können. Es gibt enge Beziehungen des Weines zum Blut, und diese machen noch auf ganz andere Bräuche aufmerksam, die dem modernen Menschen gewiß nicht mehr rituell vorkommen, die es aber vielleicht doch einmal gewesen sind, die Trinkbräuche. Ferner muß, wer die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum beobachten will, die antike Tradition über die Bräuche der Römer heranziehen. Auch volkskundliche Parallelen anderer Völker und Zeiten werden mit Nutzen verwendet. Warum es sich lohnt, der sakralen Bedeutung gerade des Weines nachzugehen, mögen die folgenden Untersuchungen zeigen. In diesen muß der sakralen Substanz des Blutes und ihrer Bedeutung größerer Raum vergönnt werden: sie ist es ja, die uns neue Aufschlüsse gewähren soll. Den Hinweis darauf, die Anregung zu dieser Arbeit, und manche Förderung im Einzelnen verdanke ich meinem Lehrer R. Wünsch.

Für unsere Frage ist es nicht allzusehr vom Belang, zu wissen, wie und wann der Wein zu den einzelnen Völkern kam, doch sei einiges darüber im Anschluß an die gründlichen Untersuchungen von Bassermann-Jordan gesagt, zumal seine allgemein interessanten Ergebnisse bei dem außerordentlichen Umfang seiner Geschichte des Weinbaues wenig Verbreitung finden werden.

Es ist noch gar nicht lange her, daß man die Rebe mit dem Dionysoskult[1] von Osten nach Westen einwandern ließ. Aber außer Dionysos gibt es manchen sagenberühmten Stifter, über die sämtlich Viktor Hehn[2] richtig so urteilt: „Fragen wir, wo diese so allgemein verbreitete Kultur in Griechenland zuerst aufgetreten war, so scheint die Antwort in zahlreichen Ursprungs- und Stiftungssagen gegeben, die aber als bloße mythische Spiegelbilder des Keimens, Blühens, Verdorrens der Rebe oder des Gegensatzes der neuen Kulturart gegenüber dem rohen Wald- und freien Hirtenleben dem, der sie fassen möchte, größtenteils unter den Händen zergehen.“ So wird,

[1] Baumeisters Auffassung, s. u. Kap. III Ende.
[2] Kulturpflanzen und Haustiere[7], Berl. 1902, 66.

um nur ein Beispiel anzuführen, neben Dionysos Orestheus, des Deukalion Sohn, zu einem der ersten Pflanzer[1] gemacht. Mag der Kern dieser Mythen von Erfindern des Weinbaues noch so dürftig sein, sie zeigen doch, daß man eine Erinnerung daran hatte, daß dem Weinbau eine weinlose Zeit vorangegangen war. Darauf deuten auch die weinlosen Opfer (*θυσίαι ἄοινοι, νηφάλια*), die man den Nymphen, Helios, Eos, Selene, Zeus bringt, alten Gottheiten, denen noch aus der weinlosen Zeit solch nüchterne Verehrung zukommt[2]. Die Weinkultur tritt also erst verhältnismäßig spät auf. Ganz anders steht es mit der Verbreitung der Rebe, wie Bassermann-J.[3] zum erstenmal gezeigt hat. Danach war in der Tertiärperiode die Rebe verbreiteter als in geschichtlicher Zeit. In der Eiszeit erlitt sie einen bedeutenden Rückgang, hat sich aber alsdann rasch wieder ausgebreitet. Auch als Genossin der Pfahlbaumenschen fehlt sie nicht: in Gräbern dieser Periode in Orchomenos[4] war an der Lage der Kerne zu ersehen, daß sie sich bei der Bestattung im Unterleib des Toten befunden hatten. Der Mensch des Bronzezeitalters hat also wie andere Beeren des Waldes auch die Trauben der Weinreben gegessen. Von der Bereitung des Weines durch alkoholische Gärung wird man dagegen lange Zeit keine Ahnung gehabt haben. Diese Kenntnis wird mehr als Ergebnis des Zufalles denn der Überlegung von den Bewohnern eines Landes zuerst erlangt worden sein, wo der Weinstock in großer Menge wild vorkam und in solchem Zustand ein so reifes Produkt erzeugte, daß der Übergang vom Most zum Wein besonders gut zu beobachten war. In dieser Hinsicht

[1] FHG I 26 Müller, Hekataios Fr. 341; über den Stifter Dionysos u. a. vgl. FHG I 387, Philochoros Fr. 18; Philonides b. Athenaios XV 675 A B C; die Ägypter haben gleichfalls einen Erfinder des Weinbaues, den Osiris, die Chinesen ebenso den Fohi; mehr bei Bassermann aaO. 11 A. 1.

[2] Vgl. von Fritze aaO. 35 ff. Auch in dem Kult einer jüngeren Gottheit kann der Wein unter Umständen verboten sein: so war im Tempel des Heros Eudromos zu Delphi jede Verwendung von Wein untersagt. Eudromos war ein *heros agonisticus* und erhielt keinen Wein, weil auch die Athleten sich seiner enthalten mußten (Prott-Ziehen *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae* II 1, 258 Nr. 90).

[3] AaO. 3 ff. [4] Bassermann-J. aaO. 6 A. 1.

sind die Schilderungen [1] aus den Ländern südlich des kaspischen Meeres von großem Interesse, die man so gern als Urheimat des Rebstocks angesehen hat. Sie mögen für Europa die Heimat des Weines sein, von dort aus mag sich die Kenntnis der Weinbereitung verbreitet haben; die Heimat des Rebstocks brauchen sie nicht zu sein. Die Einzelheiten der Wanderung der Weinkultur können wohl niemals aufgeklärt werden, meint Bassermann (aaO. S. 11). Nur das ist sicher, daß der Weinbau der Deutschen von den Römern entlehnt ist; darauf deutet die Etymologie der Namen mancher Weingefäße: Becher aus bicarium, Seidel aus situlus, vor allem der Name selbst, Wein aus vinum [2]. Woher aber die Griechen und Römer die Kunst der Weinbereitung haben, läßt sich schlechterdings nicht sagen. Jedenfalls zeigt die geringe Zahl der weinlosen Opfer, daß man ihn dort früh in den Kreis kultischer Bräuche zog. Sakrale Bedeutung hat der Wein auch in der germanischen Frühzeit [3]. Regel ist das aber nicht bei allen Völkern; der Islam [4] verbietet den Weingenuß, weil er den Gläubigen am Gottesdienst hindert.

Im Folgenden wird von der Herkunft der Weinbereitung nicht weiter die Rede sein. Dagegen soll eine dreifache Beziehung des Weines geschildert werden: Wein und Gott, Wein und Mensch, Wein und Blut; die Einteilung wird sich von selbst rechtfertigen.

---

[1] Hehn aaO. 70 zahlreiche Belege aus der Reiseliteratur.

[2] Weitere verwandte Wörter bei Bassermann-J. aaO. 550f.

[3] Bei den Galliern Livius XXIII 24, 12. Vgl. Hehn aaO. 530; Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart [3], Berlin 1900, § 194, vgl. dazu unten Kap. IV; J. Grimm, Deutsche Mythologie [4], Berlin 1875—1878, I 48 A. 4, wonach die deutsche Sprache allerdings kein dem griechischen *σπένδειν* entsprechendes Wort kennt. Neben und wohl früher als Wein findet bei den Germanen das Bier kultische Verwendung (H. Usener, Götternamen, Bonn 1896, 100). Noch St. Kolumban fand bei den Südschwaben solche Bieropfer (J. Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker, Berlin 1881, 176).

[4] Goldziher, Die Religion des Islams, Kultur der Gegenw. I 3, 1 S. 97; vgl. Vorländer, Geschichte der Philosophie I 187 über die jüdische Sekte der Essener.

ERSTES KAPITEL

Wein und Gott

§ 1. Anlässe zu Spenden

Zur Gottheit tritt der Wein in Beziehung durch das Opfer. Seine Darbringung bedeutet in letzter Linie nichts anderes wie die von Mehl, Salz, Brot, Fleisch, Honig, Öl, Bier. Das Genießbare bildet im allgemeinen das Material des Opfers, weil „die Götter nicht anders und besser lebten als die Menschen“ [1]. Das Weinopfer erscheint einmal in Verbindung mit anderen, meist Brandopfern, dann als selbständige Zeremonie. Beide Hauptarten sind ferner danach verschieden, ob sie einen mehr öffentlichen oder privaten Charakter haben.

Von den Griechen wurde bei den von Staats wegen dargebrachten Opfern auf die der Gottheit bestimmten Stücke eine Weinspende gegossen, sobald sie mit Fett umwickelt auf dem Altar brannten:

Καῖε δ' ἐπὶ σχίζῃσ' ὁ γέρων, ἐπὶ δ' αἴθοπα οἶνον
λείβε [2].

[1] E. Curtius, Sitzb. d. Berl. Ak. d. W. 1890, 2, S. 1840. Adolf Erman, Die ägyptische Religion², Berlin 1909, 58 schildert anschaulich, wie im ältesten ägyptischen Kult dem Gott seine Pflege ganz nach Menschenart zuteil wird. Da wird das Götterbild gewaschen, mit farbigen Leinenbinden bekleidet, mit Öl gesalbt und mit Schminke bestrichen. Schließlich setzt man dem Gott zur Labung gebratene Gänse, Stierschenkel, Wein und Wasser vor.

[2] Hom. Il. I 462 f.; vgl. IV 48 f.. XI 775; Od. III 459 f., XII 362. Na-

Dieses Genusses wurden nicht nur einzelne Gottheiten teilhaftig, im Gegenteil bei Aristophanes klagt sogar der Chor der Wolken: *Δαιμόνων ἡμῖν μόναις οὐ θύετ' οὐδὲ σπένδετε*[1]. Wie selbstverständlich den Griechen, der zum Braten seinen Wein trinkt, diese Verbindung von Fleisch- und Weinopfer erscheint, zeigt Herodots (IV 60) verwundertes Erstaunen, wenn die Skythen ihre Tieropfer ohne Wein darbringen. Bei den Römern ist das Staatsopfer etwas anders beschaffen: wenn der Opfernde die eigentliche *immolatio* vollzieht, besprengt er das Opfertier mit Wein, bestreut es mit gesalzenem Schrot (*mola salsa*) und deutet die Tötung durch einen Gestus mit dem Messer an[2]. Dem römischen Brauch ähnlich verfahren die Ägypter des Herodot (II 39) und die Skythen, allerdings nur bei ihren Menschenopfern: *Ὅσους ἂν τῶν πολεμίων ζωγρήσωσι, ἀπὸ τῶν ἑκατὸν ἀνδρῶν ἄνδρα ἕνα θύουσι τρόπῳ οὐ τῷ αὐτῷ καὶ τὰ πρόβατα, ἀλλ' ἑτεροίῳ· ἐπεὰν γὰρ οἶνον ἐπισπείσωσι κατὰ τῶν κεφαλέων ἀποσφάζουσι τοὺς ἀνθρώπους ἐς ἄγγος καὶ ἔπειτα ἀνενείκαντες ἄνω ἐπὶ τὸν ὄγκον τῶν φρυγάνων καταχέουσι τὸ αἷμα τοῦ ἀκινάκεω*[3]. Bei den Semiten[4] wird in gleicher Weise die Weinspende jedem vollen Brandopfer zugefügt, soweit nur die Traube bekannt war.

Soviel über den Zusammenhang von Weinspende und staatlichem Opfer; sein Vorhandensein ist zweifellos bezeugt. Für das private Opfer bezweifelt Bernhardi[5] in seinen Unter-

---

türlich wird man nur eine geringe Menge Wein auf das Feuer gegossen haben, um die Flamme nicht zu beeinträchtigen. Das beim Libieren momentane Aufflackern des Feuers erklärt Theophrast daraus, daß bei jeder Wärmebildung ein gewisses Maß von Feuchtigkeit vorteilhaft ist (de igne 67, hg. v. Wimmer, Leipz. 1866): *Διὰ τοῦτο* (scil. *ἐπεὶ δὲ ἄνευ ὑγρότητος ἢ ἀναθυμιάσεώς τινος οὐκ ἔστι θερμότης*, aaO. 65) *γὰρ καὶ ὁ οἶνος ὁ χεόμενος ἐπὶ τὴν φλόγα καθάπερ τοῖς σπένδουσιν ἐκλάμπει.*

[1] Wolken 578; vgl. ebd. 426; Friede 1059; CAF III 82f. Kock, Menander Fr. 292; Ath. VIII 363D; Pollux I 26f., VI 26.

[2] Belege bei Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 352 A. 3 u. 4; dazu Vergil Aen. VI 244.

[3] IV 62, das Blut fließt also auf den *ἀκινάκης*: damit ist dieser wohl als Empfänger des Opfers gedacht.

[4] Robertson-Smith, Die Religion der Semiten, übers. v. Stübe, 166f.

[5] Das Trankopfer bei Homer, Leipz. Gymn. Pr. 1885, 3.

suchungen über die homerische Zeit, daß das Schlachten des zu verspeisenden Tieres oder die sonstigen Vorbereitungen zum Mahl unter Beobachtung religiöser Gebräuche vor sich gingen. Sehr richtig betont dagegen von Fritze[1], daß es wohl der öfters ungenauen Einzelschilderung zuzuschreiben sei, wenn die homerischen Freier vor ihren Mahlzeiten die religiösen Bräuche außer acht zu lassen scheinen. Überhaupt muß man die ganze Art des Schlachtens in der damaligen Zeit in Betracht ziehen[2]. Die Tötung eines Tieres, das man zur Nahrung verwendete, wird fast immer sakral empfunden, mit einer Art Opferhandlung verbunden gewesen sein, auch wenn die Tötung nicht im Haus geschah. Im Altertum wurde der Fleischbedarf viel seltener beim Metzger eingekauft, als es heute bei uns geschieht. Wer sich an einen Fleischer wandte, war wohl überzeugt, daß dieser bei der Schlachtung des Tieres etwa bestehende rituelle Vorschriften beobachtet habe, ebenso wie heute der strenggläubige Jude darauf hält, daß das Tier kauscher geschlachtet ist. Die Beobachtung solcher Riten war auch nicht etwa durch die Menge der Schlachtungen erschwert; im Süden wird ja viel weniger Fleisch gegessen, und im Orient ist es wenigstens auf dem Lande heute noch Brauch, ein Tier in der Regel nur an Festen oder zur Bewirtung eines Gastes zu schlachten. Häufig wahrte man im Altertum, um ritueller Schlachtung sicher zu sein, den Charakter der Opferhandlung: man führte die Tiere zu einem bestimmten Heiligtume und übergab sie dem Priester, damit dieser sie opfere. Dem Gott wurden dann die *θεομόρια* verbrannt, für seine Bemühungen erhielt der Priester die *ἱερωσύναι*, das übrige Fleisch nahm der Eigentümer mit nach Hause. So geben in des Herondas Asklepiazusen die Frauen den gebührenden Anteil dem Diener und dem heiligen Tier des Gottes ab, den Rest wollen sie selbst zu Hause verzehren: *Τἆλλα δ' οἰκίης ἔδρῃ δαισόμεθα*[3]. Bei solchen Schlachtungen wird man es also nicht anders gehalten haben wie der fromme Eumaios:

[1] *De libatione veterum Graecorum*, Berl. Diss. 1893, 17.

[2] S. hierzu P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer[2] 94f., dessen Ausführungen ich mich anschließe.

[3] Herondas Mim. IV 88ff.; dazu R. Wünsch, Arch. f. Rel. Wiss. VII

Οὐδὲ συβώτης
λήθετ' ἄρ' ἀθανάτων, φρεσὶ γὰρ κέχρητ' ἀγαθῇσιν[1].
ἦ ῥα καὶ ἄργματα θῦσε θεοῖς αἰειγενέτῃσιν,
σπείσας δ' αἴθοπα οἶνον Ὀδυσσῆι πτολιπόρθῳ
ἐν χείρεσσιν ἔθηκεν[2].

Da finden wir also den Wein auch bei der privaten Schlachtung eines Tieres wieder.

Soweit wir die Spende bis jetzt kennen, in Verbindung mit anderen Opfern, scheint sie von untergeordneter Bedeutung zu sein. Die eigentliche, wesentliche Bedeutung dieser Handlung beruht wohl in ihrer Ausübung als selbständige Zeremonie. Von Fritze erörtert im Anfang seiner Abhandlung ausführlich die Frage nach ihrer Herkunft und kommt zu dem Ergebnis, daß die Spende bei den ältesten Kulturvölkern von jeher bestand, dabei sehr häufig als selbständige Zeremonie. Seine Beweisführung[3] ist kurz die: die Sanskritwurzel von *χέω*, eines der von den Griechen für die Handlung des Spendens gebrauchten Ausdrücke, ist *hu*; überall im Rigveda bedeutet diese Wurzel 'ein Trankopfer ausgießen', in späteren Schriften gemeinhin 'opfern'. Also waren die Libationen in den ältesten

(1904) 113 f. Die Lämmer des Passafestes, die von den einzelnen Familien gegessen werden, werden alle zu bestimmter Stunde gleichzeitig bzw. rasch hintereinander im Tempel zu Jerusalem geschlachtet (O. Holtzmann, Das Abendmahl im Urchristentum, Ztschr. f. d. neut. Wiss. V 1904, 96). Nach den Erörterungen von Ada Thomsen (Arch. f. Rel.-Wiss. XII 1908, 466 ff.) scheint ursprünglich jegliches Speiseopfer vollständig im Tempel verzehrt worden zu sein. Es gibt ein Verbot der *ἐκφορά*, das die Verfasserin daraus erklärt, daß das Opfer *tabu*, also zauberkräftig ist und daher auf der Stelle verzehrt werden muß, um nicht anderen zu schaden. Mit Recht erklärt sie es aber für zu gewagt, jegliches Speiseopfer aus solchem Verzehren des Opfertieres, das ursprünglich ein sakramentales Essen des Gottes gewesen ist, herzuleiten.

[1] Od. XIV 420 f.

[2] Ebd. 496 ff.; daß die Freier bei ihren Schlachtungen sich gerade so verhielten, scheint mir aus folgendem hervorzugehen. Od. XIV 74 heißt es von Eumaios *καὶ ἀμφοτέρους* (scil. *χοίρους*) *ἱέρευσεν*; die folgenden Verse erzählen nur die Zubereitung des Fleisches, nichts von einem Opfer. Hier ist die Schilderung eben knapp, während V. 420 ff. das *ἱερεύειν* ausführlich wiedergegeben wird. Derselbe Ausdruck wird aber auch für die Schlachtungen der Freier gesetzt: XIV 94 *οὔ ποθ' ἓν ἱρεύοντ' ἱερήιον οὐδὲ δύ' οἴω* (sondern sie verprassen noch viel mehr Tiere).

[3] AaO. 3 ff.

Zeiten etwas Häufiges, der Darbringung von Opfertieren gehen sie voraus. Bei den Griechen begegnen sie als gleichwertig den Tieropfern; *θύειν-λείβειν, κνίσῃ-σπονδῇ* werden scharf durch die Partikeln *μὲν-δέ* getrennt. Bei den *ἄπυρα*, z. B. der Athene[1] auf Rhodos, der Demeter[2] in Phigalia dargebracht, kommen Honig, Wachs, Trauben, darauf ein Ölguß, auch Wein als selbständige Opfer vor. Auch Demeter, Herakles, Dionysos u. a. erhielten einst das Erste von den Früchten zusammen mit einer besonders genannten Spende, die zuweilen in Wein bestand. Einen Nachklang dieser alten Sitte sieht von Fritze in den *παγκάρπεια*, die an den Chytren, dem dritten Festtag der Anthesterien, geopfert wurden. Als weitere Spur des alten Brauches einer vom Fleischopfer unabhängigen Spende kann m. E. auch das Trankopfer gelten, das die angehenden Epheben in Athen am Fest der Oinisterien dem Herakles darbringen[3]. Auch im römischen Brauch gibt es eine besondere Spende von Wein, indem bei außerordentlichen und feierlichen Opfern in der *praefatio sacrorum* die vor dem eigentlichen Empfänger des Opfers angerufenen Götter Wein, Weihrauch und Kuchen als Spende erhalten[4]. Selbständige Weinopfer haben wir auch an den Festen zu Ehren Juppiters, die mit der Weinernte in Zusammenhang stehen: zu der Zeit im Jahre, wenn bei uns die Weinberge geschlossen werden, am 19. August, feiert man die *Vinalia rustica*; in den von Wissowa[5] angeführten Belegen läßt sich eine Spende zwar nicht bestimmt nachweisen, aber die Analogie der Bräuche bei ähnlichen Festen, bei den *Meditrinalia* und den *Vinalia priora*, macht es wahrscheinlich. Auf den 11. Oktober fallen die *Meditrinalia*, der Schluß der Weinlese; nach Varro[6] bietet man Juppiter alten Wein und Most dar. Im Frühling, am 23. April, werden die *Vinalia priora* gefeiert, an denen man Juppiter wiederum mit einer Spende[7] bedenkt.

Beim öffentlichen Opfer war also auch die selbständige Weinspende nicht ohne Bedeutung. Ungleich wichtiger er-

[1] Philostrat. *Imagines* II 7. [2] Pausanias VIII 42, 5.
[3] Athen. XI 494 F. [4] Vgl. Wissowa aaO. 347, 352.
[5] AaO. 101 A. 5, 6. [6] de ling. lat. VI 21.
[7] Vgl. Ovid fast. IV 863 ff.; Wissowa aaO. 102.

scheint sie im privaten Leben. In der Not des Augenblicks, vor einem gefährlichen Unternehmen wandten sich die Alten mit einer Spende an die Gottheit, wenn nur der nötige Wein zu Gebote stand. Nach überstandener Gefahr wird gedankt, wiederum durch Wein. Auch als Sühnemittel scheint die Spende in Übung gewesen zu sein; sicher findet beim Eid der Wein Verwendung. Bekannt ist die Versorgung der Toten durch Weingaben; daß der Zauber zu diesem Mittel greift, ist leicht zu verstehen. Auch das Mahl ist gleichfalls eine gebotene Gelegenheit; vielleicht gab es einen Weinguß schon vor und während der Mahlzeit, sicher nach ihrer Beendigung. Endlich ohne Spende kein Trinkgelage. Soweit von Fritze. Die Denkmäler[1] zieht er in so ausgiebiger Weise heran, daß es sich nicht lohnt, hier Ergänzungen zu versuchen. Dagegen möchte ich bei den Autorenstellen, die er zum Belege anführt, noch einen Augenblick verweilen, um die Motive zur Darbringung der Spende und ihre Art herauszuheben.

Not lehrt beten: vom Donner des Olympiers geschreckt wagt keiner der Achaier im Lager vor Troja den Becher anzusetzen, bevor er Zeus seinen Anteil gegeben hat:

Οἶνον δ' ἐκ δεπάων χαμάδις χέον, οὐδέ τις ἔτλη
πρὶν πιέειν, πρὶν λεῖψαι ὑπερμενέϊ Κρονίωνι[2].

Ähnlich ist die Veranlassung, wenn man sich vor einem gefährlichen Unternehmen dieser *captatio benevolentiae* bedient, vor einer Reise, vor dem Auszug zur Schlacht. Besonders häufig erflehen die Helden des Epos so die Gnade der Gottheit: Hektor hat das Schlachtgetümmel verlassen und ist zur Stadt geeilt; seine Mutter bittet ihn, Zeus und den anderen Olympiern eine Spende zu gießen, bevor er sich von neuem in Gefahr begibt:

Ἀλλὰ μὲν ὔφρα κέ τοι μελιηδέα οἶνον ἐνείκω,

---

[1] AaO. 12ff.

[2] Il. VII 480f.; ungefähr der gleiche Beweggrund in Il. IX 656f.; Od. XVIII 151f. In des Valerius Flaccus Argon. wird Phrixus um seinen Beistand angerufen mit einer Spende V 192f.: *Ipse gravi patera sacri libamina Bacchi | rite ferens umbram vocat et sic fatur ad auras.*

ὡς σπείσῃς Διὶ πατρὶ καὶ ἄλλοισ' ἀθανάτοισιν
πρῶτον[1].

Nach bestandener Gefahr oder bei einem sonstigen Erfolg gebührt den Göttern Dank; mit einer Weinspende zeigen sich Odysseus und Diomedes der Athene erkenntlich, die ihnen im Troerlager Schutz gewährte:

τὼ δὲ λωεσσαμένω καὶ ἀλειψαμένω λίπ' ἐλαίῳ
δείπνῳ ἐφιζανέτην, ἀπὸ δὲ κρητῆρος Ἀθήνῃ
πλείου ἀφυσσόμενοι λεῖβον μελιηδέα οἶνον[2].

Die Sühnopfer sind die einzigen, bei denen die Spende ganz fehlt, meint Stengel[3]. Hierin möchte ich aber von Fritze folgen, der betont, es sei erst später die Auffassung üblich, daß das Opfertier lediglich dazu diene, die Schuld des Opfernden auf sich zu laden, da habe die Spende freilich keinen Platz; dagegen habe man in homerischer Zeit mit den Sühnopfern noch ganz dieselben Vorstellungen verbunden wie mit den sonst dargebrachten Opfern, also auch mit der Spende[4]. Zur Sühne dient doch zweifellos die Spende, die auf den Rat der Pythia von den Arkadern der Demeter gebracht wird, um der Hungersnot ein Ende zu machen, Pausanias VIII 42, 4: *Εἰ μὴ πανδήμοις λοιβαῖς χόλον ἱλάσσεσθε.* In Rom verteilt man durch Prodigien geschreckt öffentlich Wein und Weihrauch zur Sühne[5]. Für die Eidzeremonie mag vorerst die Bemerkung genügen, daß häufig Wein dabei Verwendung

[1] Il. VI 258 ff.; vgl. IX 171 ff.; XVI 231; XXIII 196; XXIV 283, 306 ff.; Od. II 431; VII 162 ff.; VIII 87 ff.; XIII 38 f., 50 ff.; XV 147 ff., 222 f.; XXIII 263 ff.; Herodot VII 54; Thukydides VI 32; Aristoph. Friede 431 ff., 455 ff. Noch heute sucht man sich durch ein solches Opfer zu schützen: in Westafrika befindet sich am Mafafluß ein gefährlicher Felsen, an dem man niemals vorbeifährt, ohne dem Geist der Flut einen Tribut darzubringen, ein Tabaksblatt, eine Handvoll Reis, einen Schluck Rum (E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, Deutsch von Engel-Poske, Leipz. 1873, II 108 f.). In Bayern trinkt man den Johanniswein nach alter Sitte beim Scheiden vor einer Reise und gießt dabei, den Becher rückwärts über den Kopf schwingend, einige Tropfen auf die Erde. Das ist am Tage St. Johannes (27. Dez.) vom Priester geweihter Wein (Wuttke-M. aaO. § 194; vgl. u. Kap. IV).

[2] Il. X 577 ff.

[3] Jahns Jahrb. f. Phil. 1887, 652.

[4] Hom. Il. I 449; X 500; vgl. von Fritze aaO. 23 ff.

[5] Livius X 23, 2: *Publice vinum ac tus praebitum.*

fand, und zwar ungemischter (*merum*)[1]. Mit besonderer Vorliebe bedient man sich der Libationen im Ahnenkult: man bringt Mischungen aus Honig und Milch dar, dann Wasser, Blut, Wein[2], der besonders bevorzugt wird. Während der Scheiterhaufen seines Freundes Patroklos lodert, gießt Achilleus die Nacht hindurch Wein zur Erde, *ψυχὴν κικλήσκων Πατροκλέος δειλοῖο* (Il. XXIII 220); am Morgen löscht er zusammen mit den übrigen Achaierfürsten die letzte Glut der Asche mit rotem Weine, Il. XXIII 237f.:

> *Πρῶτον μὲν κατὰ πυρκαϊὴν σβέσαν' αἰθοπι οἴνῳ*
> *πᾶσαν, ὁπόσον ἐπέσχε πυρὸς μένος.*

Für die Frühzeit Roms läßt sich derselbe Brauch nachweisen aus einem Verbot angeblich des Numa, Plin. n. h. XIV 12: *Vino rogum ne respargito*; Plinius meint, Weinmangel habe den König zu dem Gesetz veranlaßt, in Wahrheit ist es wohl eine Beschränkung des Bestattungsluxus. Auch den Aschenresten des unglücklichen Misenus wird durch Aeneas diese Ehre zuteil; Verg. Aen. VI 227: *Reliquias vino et bibulam lavere favillam*[3]. Nach der Bestattung wurde nicht allein an bestimmten Tagen[4] auf die Gräber libiert, sondern wie es der Zufall und die Ehrfurcht gerade gebot: der Bauer, der an Agamemnons Grabhügel vorbeigeht, öffnet seinen Weinschlauch und gönnt dem toten Herrn ein kleines Opfer[5]. An Ähnliches denkt eine lateinische Grabschrift; der Tote bittet selbst um die Gabe:

> *Hospes, ad hunc tumulum ne meias ossa precantur*
> *tecta hominis, set si gratus homo es, misce, bibe, da mi!*[6]

[1] Vgl. Hom. Il. II 339ff.; III 245ff., 268ff., 292ff.; IV 158f.; Od. XIV 331; XIX 287ff.; Aristophanes Wesp. 1046f.

[2] Vgl. Hom. Il. XXIII 220, 237f.; XXIV 791f.; Od. X 513; Herodot VII 43; Aischyl. Pers. 609ff.; Eurip. Or. 114f.; Lukian, de luctu 19; Plinius, n. h. XIV 12; Carm. Lat. ep. ed. F. Bücheler I 838; Verg. Aen. VI 227. Für die Totenspenden, die nicht in Wein bestehen, genüge die Literatur bei von Fritze aaO. 75ff.

[3] E. Norden in seinem Kommentar 192 führt die Stellen der Ilias auf, die hier nachgeahmt sind.

[4] Vgl. Stengel, Griech. Kultusaltertümer, 200; von Fritze aaO. 74f.

[5] Eurip. Elek. 511ff.

[6] Carm. Lat. ep. I 838. In Japan werden die Geister der Vorfahren

In zweifacher Weise hat der Zauber den Wein in seinen Dienst gezogen. Einmal in der Totenbeschwörung. Man denke nur an das elfte Buch der Odyssee, dessen Nekyomantie häufig als Vorlage betrachtet wurde[1]. Daß im Zauber zur Anrufung[2] der Götter Wein verwendet wurde, haben die Papyri gelehrt.

Mancherlei hören wir auch von Mahl- und Gelagespenden. Vor Beginn der Mahlzeit ein solches Opfer zu bringen, mag ein den kretischen Syssitien[3] eigener Brauch gewesen sein; sonst wissen wir nichts davon. Daß während der Mahlzeit von dem dazu genossenen Wein etwas den Göttern gegeben wurde, wird als nicht bezeugt betrachtet[4]. Aber vielleicht geht es aus Theophrast hervor, bei Porphyrios de abstinentia II 20: *Ὅτι δὲ οὐ τῷ ὄγκῳ χαίρει ὁ θεὸς τῶν θυσιῶν, ἀλλὰ τῷ τυχόντι, δῆλον ἐκ τοῦ τῆς καθ' ἡμέραν τροφῆς, κἂν ὁποία τις οὖν αὕτη παρατεθῇ, ταύτης πρὸ τῶν ἀπολαύσεων πάντας ἀπάρχεσθαι μικρὸν μέν, ἀλλὰ τῷ μικρῷ τούτῳ παντὸς μᾶλλον μεγάλη τίς ἐστι τιμή.* Zu *πρὸ τῶν ἀπολαύσεων* erklärt

---

verehrt, indem man ihnen vor kleinen Hausaltären Reis, Fisch und Sake darbringt, an ihren Jahrestagen auf den Grabstätten Blumen, Speisen und Getränke opfert (Neue Gesellschaftliche Korrespondenz VI Nr. 81, 20. XI. 1909). Fast genau so hält es in Afrika der Stamm der Wadschagga: am Fuß einer Säule mitten in der Hütte gießen sie für die Vorfahren Trankopfer aus; am Grab von Vater und Mutter und auch entfernterer Vorfahren werden in Not Tiere geschlachtet und Trankopfer gegossen (B. Gutmann, Arch. f. Rel.-Wiss. XII (1909) 83 ff.). Die germanisch-heidnische Sitte macht auch hier keine Ausnahme; fand ursprünglich ein Begießen des Grabhügels mit Blut statt, so begnügte man sich später, bis in die Zeit des Mittelalters, mit einem Opfer aus Brot, Mehl und Wein (Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker, 148 f.). In solch gut heidnischer Weise will sogar noch Wilhelm Hauff seine würdigen Bremer Senatoren geehrt wissen: 'Geht hinaus auf Ansgarii Friedhof, geht hinauf zur Kirche unserer Lieben Frauen und gießet Wein auf ihre Grabsteine' (Phantasien im Bremer Ratskeller).

[1] Vgl. L. Fahz *De poetarum Romanorum doctrina magica*, Rel. Vers. u. Vorarb. II 111 ff., bes. 114; R. Wünsch, Arch. f. Rel.-Wiss. XII 1909, 19.

[2] Vgl. L. Deubner *De incubatione*, Teubn. 1900, 45.

[3] Pyrgion b. Athen. IV 143 E: *Σπείσαντες τοῖς θεοῖς μερίζουσι*; vgl. Schömann-Lipsius, Griech. Altertümer[4], Berlin 1902, II 135.

[4] Vgl. Schömann-L. aaO. II 135, der nach Erwähnung der kretischen Eigentümlichkeit sofort zur Agathodämonspende übergeht; auch von Fritze spricht nicht darüber.

Bernays[1]: 'Vor dem Genuß der einzelnen Gerichte, denn nur so wird man den Plural verstehen können'. Sollten wir aber die *ἀπολαύσεις* nicht auf die Getränke bei Tisch ausdehnen müssen, zumal diese Art von Opfer so einfach darzubringen war? Zu der *καθ' ἡμέραν τροφή* gehört auch der Wein, besonders bei den Griechen. Es sei nur an die bei Homer immer wiederkehrende Wendung erinnert: *Αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο.* Wie im übrigen viel mehr als bei uns den Griechen der Wein ein Nahrungsmittel war, wird später eingehend besprochen (s. u. Kap. III zu Anfang). Im Kerker fragt Sokrates den Diener, der ihm den Schierlingsbecher bringt: *Τί λέγεις περὶ τοῦδε τοῦ πώματος πρὸς τὸ ἀποσπεῖσαί τινι; ἔξεστιν ἢ οὔ;*[2] Er hat wohl nicht allein so fromm empfunden, daß er sich verpflichtet fühlt, von jedem Trank der Gottheit ihren Teil zu gönnen. Aber selbst wenn Theophrast der einzige Gewährsmann für die vermutete Sitte bleibt, mit griechischer Frömmigkeit läßt sie sich sehr wohl vereinbaren. Möglich ist dabei, daß man mitunter nicht erst dann gespendet hat, wenn man während der Mahlzeit trank, sondern daß man schon im voraus den Teil des Gottes absonderte. So denkt sich diese Spende, ohne sie zweifellos sichergestellt zu haben, Fustel de Coulanges als allgemeinen Familienbrauch: *Avant de manger, on déposait sur l'autel les prémices de la nourriture; avant de boire, on répandait la libation de vin. C'était la part du dieu*[3].

Am Ende der Mahlzeit[4] steht als ihr Abschluß[5] bei den

[1] Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit, 78.

[2] Plato, Phaidon, 117B.

[3] F. de C., la cité antique, Paris 1905, 24.

[4] Vgl. Eur. Ion 1032f.: *Λείπνων ὅταν λήγωσι καὶ σπονδὰς θεοῖς μέλλωσι λείβειν.*

[5] So die meisten und gewichtigsten Gewährsmänner: FHG I 387, Philochoros Fr. 18. 19; Theophrast b. Athen. XV 693CD (Fr. 123 W.); CAF II 225 Kock, Nikostratos Fr. 20; Philonides b. Athen. XV 675Aff.; Schol. Arist. Wesp. 525. Dagegen kommen die Stimmen derer nicht in Betracht, welche diese Spende lieber zu dem auf die Mahlzeit folgenden Gelage ziehen: Schol. Arist. Ritter 85; Pollux VI 100; Aelii Dion. et Pausaniae frg. coll. E. Schwabe, 87, 6. Einen Wandel mag allerdings die Sitte insofern erlebt haben, als man leicht die Vorstellung gewinnen konnte,

Griechen ein eigenartiger Brauch: sämtliche[1] Tischgenossen gießen etwas ungemischten[2] Wein zu Boden und trinken dann einen kleinen Schluck[3]; zu Ehren des guten Dämon, *δαίμων ἀγαθός*[4], erfolgt diese Zeremonie.

Die eigentlichen Gelagelibationen sind in nachhomerischer[5] Zeit gang und gäbe. Für das Epos kommt man aber über Vermutungen nicht hinaus. Gewiß gab es schon damals ein ausgesprochenes Gelage, das sich an das Deipnon anschloß; war der erste Hunger und Durst gestillt, so füllte man die Becher von neuem. Hat das homerische Gelage nun Libationen, die etwa den später so üblichen Spenden entsprechen? Von Fritze[6] bestreitet es, aber vielleicht nicht ganz mit Recht. Auf Chrysa hat der Apollopriester dem Phoibos die Sühnhekatombe gebracht, der Opferschmaus ist zu Ende, man geht zum Gelage über, Il. I 469ff.:

Αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἕντο,
κοῦροι μὲν κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο,
νώμησαν δ' ἄρα πᾶσιν ἐπαρξάμενοι δεπάεσσιν.
οἱ δὲ πανημέριοι μολπῇ θεὸν ἱλάσκοντο
καλὸν ἀείδοντες παιήονα, κοῦροι Ἀχαιῶν,
μέλποντες ἑκάεργον· ὁ δὲ φρένα τέρπετ' ἀκούων.

Spenden werden hier zwar nicht erwähnt, lassen sich aber vermuten: auf das Verteilen des Weines, *νώμησαν* in 471, folgt sonst immer die Spende[7], meist mit der Redewendung *αὐτὰρ*

---

durch die Spende müsse die Mahlzeit geschlossen, aber auch zugleich das Gelage damit eröffnet werden. Anders läßt sich das Menanderfragment kaum erläutern: CAF III S. 64 Fr. 224: *Καὶ ταχὺ τὸ πρῶτον περισόβει ποτήριον | αὐτοῖς ἀκράτου.* Mit dem *ποτήριον ἀκράτου* kann nur der Agathodämonbecher gemeint sein; sonst fand ungemischter Wein bei Mahl und Gelage keine Verwendung. Außerdem wurde dieser Trunk von sämtlichen Tischteilnehmern aus einem gemeinsamen Pokal genommen, womit sich auch das *περισόβει* erklärt (vgl. u. Kap. II § 2).

[1] Vgl. FHG I 387, Philochoros Fr. 18; Suidas u. d. W. *ἄκρατος οἶνος.*

[2] Vgl. Arist. Ritter 85f.; 55ff.; Wesp. 525; CAF II 468 Kock, Xenarch Fr. 2. [3] Theophrast b. Athen. XV 693CD (Fr. 123 W.).

[4] S. unten § 2.

[5] Schon Sappho (PLG III S. 106, Fr. 51) und Xenophanes (PLG II S. 110f., Fr. 1) kennen die Gelagelibationen. [6] AaO. 39.

[7] Vgl. Od. III 340ff.; VII 183ff.; XXI 263f., 272f.; XVIII 418f.

ἐπεὶ σπεῖσάν τε πίον θ' ὅσον ἤθελε θυμός. Vielleicht war also auch an unserer Stelle eine Libation der Zweck, wenn sie gleich nicht ausdrücklich betont wird. Wichtig ist in 471 *ἐπαρξάμενοι,* denn nach Stengels[1] eingehender Erörterung bedeutet *ἐπάρχεσθαι δεπάεσσιν*: 'mit den Bechern die Weihegabe aus dem Mischkrug heraufnehmen oder heben'. Demnach wurde also, sonst bei feierlichen Handlungen, hier beim Gelage vor dem Einschenken in die Becher der Einzelnen, vom vollen Mischkrug ein erster Teil durch die Schenken geschöpft und als Libation, auf das Altar- oder Herdfeuer[2], ausgegossen. Diese Vorspende sollte ausdrücken, daß auch die Gottheit, und zwar zuerst, ihren Teil erhalte; dann erst wurde der Wein an die Gäste ausgeteilt, die dann wieder das Oberste aus den Bechern von ihrem Platz aus libierten. Also auch der Umstand des *ἐπάρξασθαι* spricht für Gelage mit Spende. Es wäre aber wohl zu gewagt, daraus auf einen allgemeinen Gebrauch von Gelagelibationen zu schließen; finden sich doch öfters bei Homer Symposien ohne die geringste Andeutung von Spenden, ohne daß man dies immer der Ungenauigkeit in der Einzelschilderung[3] zuschreiben darf. Von einem Ritual, wie wir es später finden, wo bestimmten Gottheiten in bestimmter Reihenfolge gespendet wird, finden wir bei Homer[4] jedenfalls noch keine Spur.

Zu Beginn des Symposions seien öfters zwei Spenden gegossen worden, meint von Fritze[5], neben der des guten Geistes die der Hygieia. Die *σπονδὴ ἀγαθοῦ δαίμονος* gehört m. E. an den Schluß des *δεῖπνον*[6]. Die zweite Zeremonie heißt *μετανιπτρὶς Ὑγιείας*, weil sie nach dem Händewaschen erfolgt; aber ist das eine Spende gewesen? Mancherlei spricht dagegen: Athenaios hat nur die Worte *κύλιξ* und *πόσις* für die Erklärung von *μετάνιπτρον* und *μετανιπτρίς*[7], niemals begegnet bei Erwähnung dieses Gelagebrauches der Ausdruck *σπονδή*,

[1] Hermes XXXIV (1899) 478.

[2] Das geht aus Od. III 341 hervor, wo es nach *ἐπαρξάμενοι δεπάεσσιν* heißt, *γλώσσας δ' ἐν πυρὶ βάλλον, ἀνιστάμενοι δ' ἐπέλειβον.*

[3] S. o. S. 7. [4] Stengel aaO. 474.

[5] AaO. 44. [6] S. o. 14 A. 5.

[7] Ath. XI 486F, 487AB.

die Tischgenossen rufen sich nur zu *δέξαι* oder *λαβέ*[1], endlich hören wir nichts von Gesang und Flötenspiel, die eine Libation zu begleiten pflegen, wie wir noch sehen werden[2]. Was hier zu Ehren der Hygieia geschieht, ist also eher ein feierlicher Umtrunk als eine Spende.

Wo dieser Trank für die Gesundheit fehlte, schloß sich an das Opfer des guten Dämon eine dreifache Spende an, die, im Epos noch unbekannt, später allgemein verbreitet ist. Im Verlauf[3] des Gelages, jedesmal wenn ein neuer Mischkrug angesetzt wurde, gedachte man einer anderen Gottheit; die übliche Zahl der Mischkrüge war drei. So wird Zeus Soter oder Teleios, der Empfänger der dritten Spende, ausdrücklich am Schluß des Gelages geehrt; Suidas u. d. W. *τρίτου κρατῆρος· Μετὰ τὸ δεῖπνον πίνειν ἀγαθοῦ δαίμονος . . ., χωρίζεσθαι δὲ μέλλοντες Διὸς σωτῆρος.* Athenaios von den homerischen Helden, I 16 B: *Ἔσπενδον δὲ ἀπὸ τῶν δείπνων ἀναλύοντες καὶ τὰς σπονδὰς ἐποιοῦντο Ἑρμῇ καὶ οὐχ ὡς ὕστερον Διὶ τελείῳ.* Endlich spricht dafür das Fragment des Antiphanes, CAF II 14 Kock, Fr. 4:

Ἁρμόδιος ἐπεκαλεῖτο, παιὰν ᾄδετο,
μεγάλην Διὸς σωτῆρος ἄκατον ἤρέ τις.

Also vor dem Paian, der ein Götterhymnos ist, also wohl die Zeus-Soterspende begleitete, ruft man den Harmodios an; das soll wohl heißen, man singt das Skolion[4] auf H. Dies wäre aber kaum möglich, wenn die drei Libationen vor Beginn des Gelages unmittelbar aufeinander folgten, wie Bernhardi meint.

Es fragt sich, wem dies dreifache Opfer gilt. Am häufigsten begegnet die Anordnung:

Ζεὺς Ὀλύμπιος καὶ Ὀλύμπιοι θεοί
ἥρωες
Ζεὺς σωτήρ.

---

[1] CAF II 224 f. Kock, Nikostrat. Fr. 19: *Λαβὲ τῆς Ὑγιείας δὴ σύ*; CAF I 695 Kock, Kallias Fr. 6: *Καὶ δέξαι τηνδὶ μετανιπτρίδα Ὑγιείας.*

[2] S. u. Kap. I § 3 Ende.

[3] Bernhardi aaO. 6 denkt sich die drei Zeremonien unmittelbar hintereinander ausgeführt, nach der Mahlzeit, vor Beginn des Symposions. Daß diese Anordnung aber nicht zutrifft, ergibt sich aus der hier folgenden Erörterung.

[4] S. Pauly-Wissowa u. Aristogeiton 1, II 931.

Die Trias findet sich teils ausdrücklich so bezeugt[1], zuweilen stehen an erster und zweiter Stelle andere Gottheiten[2], öfters wird die letzte der drei Spenden allein erwähnt, dann aber stets dem Zeus Soter zugesprochen. Sonderbarerweise macht Zeus S. hier und da den Anfang[3]. Manche Gewährsmänner, die das bezeugen, wiegen aber nicht allzu schwer: so setzt Philochoros den Zeus S. an erste Stelle, weil er eine ätiologische Erklärung von der Erfindung des gemischten Weines geben will, und zu seiner Ätiologie nur Zeus Soter paßt, und der Fabulist Philonides kann für das Märchen, das er erzählt, ebenfalls nur einen Soter gebrauchen. Aber die übrigen Autoren — Diodor beginnt mit Soter, bei Diphilos und Eriphos gerät er, weil er zu Anfang steht, sogar mit Agathodämon zusammen, der den Beschluß des *δεῖπνον* bildet — machen es wahrscheinlich, daß die oben aufgestellte normale Reihenfolge nicht zu allen Zeiten die allein übliche war. Außerdem muß man für diese dreifache Spende die Einschränkung gelten lassen, daß nach Festanlaß und Gegend mit den Empfängern der Spende öfters abgewechselt wurde[4].

Seltsam mutet uns bei diesen Libationen die Trias an. H. Usener[5] hat die Wichtigkeit der Dreizahl festgestellt und kommt zu dem Ergebnis, daß deren Erklärung in der Entwicklung des menschlichen Geistes selbst gesucht werden muß, daß die Dreiheit in uralter Zeit als Ausdruck vollkommener

---

[1] Vgl. TGF[2] 19 Nauck, Aischylos Fr. 55, Schol. Pind. Isthm. VI 10: *Τὸν μὲν γὰρ πρῶτον* (scil. *κρητῆρα*) *Διὸς Ὀλυμπίου ἐκίρνασαν, τὸν δὲ δεύτερον ἡρώων, τὸν δὲ τρίτον Διὸς σωτῆρος, καθὰ καὶ Αἰσχύλος ἐν Ἐπιγόνοις·*

Λοιβὰς Διὸς μὲν πρῶτον ὡραίου γάμου
Ἥρας τε . . . . . .
τὴν δευτέραν δὲ κρᾶσιν ἥρωσιν νέμω
. . . . . .
τρίτον Διὸς σωτῆρος εὐκταίαν λίβα.

Schol. Plato Phileb. 66 D p. 255 Hermann; Pollux VI 15.

[2] Pindar Isthm. VI 1 ff.; Pollux VI 100; Suidas u. d. W. *ἀγαθοῦ δαίμονος* und *τρίτου κρατῆρος*.

[3] FHG I 387, Philochoros Fr. 18; Philonides bei Athen. XV 675 B; CAF II 565 Kock, Diphilos Fr. 69; CAF II 430, Eriphos Fr. 4; Diodor IV 3, 4.

[4] Vgl. Pindar Isthm. VI 1 ff.; Plato Phileb. 61 B; PLG II 252 f., Ion Fr. 2; Plutarch Sept. sap. conv. 21.

[5] Dreiheit, Rhein. Mus. LVIII (1903) namentlich S. 347 f. 358.

und jede Überbietung ausschließender Vielheit gedient hat; daß damit die Entstehung von göttlichen Dreivereinen zusammenhängt. Unter den von Usener zusammengestellten Göttertriaden läßt sich für unsere Dreiheit keine Parallele finden. Zwar nimmt Zeus bald den ersten, bald den zweiten oder dritten Platz ein, aber nie kommt er zweimal in einer Trias vor, nur durch Epitheta unterschieden. An diesem Punkt muß die Untersuchung später noch einmal einsetzen[1].

Aber noch nicht genug mit diesen gewiß zahlreichen Gelagelibationen, auch zum feierlichen Abschluß scheint man hier und da noch eine besondere Spende ausgegossen zu haben. So wird bei Homer erwähnt, daß kurz vor dem Ende des Symposions die Zungen der Opfertiere verbrannt wurden, und daß man hierzu eine besondere Libation zufügte. Aber ein innerer Zusammenhang mit dem Symposion scheint hier nicht zu bestehen, galt doch dies Zungenopfer samt der Spende der Gottheit, für die man vor der Mahlzeit die ausgewählten Stücke auf den Altar legte[2]. Und noch eine zweite besondere Gelagespende erwähnt Homer: zu den Phaiaken verschlagen betritt Odysseus des Alkinoos Palast, als dieser und seine Gäste sich gerade vom Gelage erheben, zuvor opfern sie aber dem Hermes, Od. VII 136 ff.:

Εὗρε δὲ Φαιήκων ἡγήτορας ἠδὲ μέδοντας
σπένδοντας δεπάεσσιν ἐυσκόπῳ ἀργεϊφόντῃ,
ᾧ πυμάτῳ σπένδεσκον, ὅτε μνησαίατο κοίτου.

Bernhardi[3] meint, die Verse bezeichneten nur eine Sitte, die der Dichter dem Sagenvolk der Phaiaken beilegt, nicht eine

[1] S. u. Kap. I § 2 am Ende. Hier sei nur eine ganz auffallende Analogie aus dem Kult eines Naturvolkes von heute angemerkt. Aus Westafrika berichtet E. Tylor (aaO. II 271), daß die Neger vor einem größeren Unternehmen Libationen darbringen, zuerst dem höchsten Gott am Firmament, dann der Erde als der allgemeinen Mutter, endlich dem Fetisch. 'Schöpfer, komm trinke! Erde, komm trinke! Bosumbra, komm trinke!' wird dabei gebetet. Daneben halte man die bei den Griechen übliche Reihenfolge: der himmlische Zeus, die in der Erde wohnenden Heroen, die besondere Schutzgottheit Zeus Soter.

[2] Hom. Od. III 332 ff.; vgl. Stengel, Jahns Jbb. f. Phil. 1879, 687 ff.

[3] AaO. 6.

tatsächliche Sitte seiner Zeit und seines Volkes; auch sei der Vers 138 möglicherweise unecht. Ihn für unecht zu halten, haben wir keine Veranlassung, und ebensowenig sind wir gezwungen, die Sitte auf die Phaiaken einzuschränken; sagt doch Bernhardi selbst, 'es liegt sonst dem Dichter durchaus fern, den Völkern seiner Phantasie eigenartige Kultusgebräuche zuzuschreiben. So ist auch der phaiakische Götterglaube bis ins Detail der griechische'. Allerdings wenn wir diese Spende an Hermes den Griechen der homerischen Zeit zuschreiben, gewinnen wir damit nicht das Bild einer feststehenden, sondern höchstens das einer im Entstehen begriffenen Sitte, denn in vielen Fällen wird der Schluß[1] eines Gelages erzählt, und man hört überhaupt nichts von einer Spende. Auch nach Homer bleiben die Zeugnisse für die Hermes-Spende spärlich, und man wird nicht alles hierher beziehen dürfen, was Hermes in Verbindung mit dem Wein zeigt. Im Plutos des Aristophanes klagt dieser Gott, 1132: *Οἴμοι δὲ κύλικος ἴσον ἴσῳ κεκραμένης*, der Komiker Strattis bezeugt dasselbe, CAF I 717 Kock, Fr. 22: *Ἑρμῆς ὃν ἕλκουσ' οἱ μὲν ἐκ προχοιδίου | οἱ δ' ἐκ καδίσκου ἴσον ἴσῳ κεκραμένον*. Daraus lernen wir nur, daß eine bestimmte Weinmischung, nicht eine bestimmte Weinspende nach Hermes hieß. Endlich bei Pollux, VI 100: *Καὶ Ἑρμῆς ἡ τελευταία πόσις ὅθεν καὶ Ὁμηρος· τῷ πυμάτῳ σπένδεσκον*. Ob Pollux noch mehr Zeugnisse außer Homer zu Gebote standen, ist nicht sicher. Wir müssen uns also mit wenigem zufrieden geben und können nur soviel sagen: es hat einmal eine Hermesspende gegeben und es hat eine besondere Hermesmischung gegeben, in der man Wein und Wasser zu gleichen Teilen mischte[2]. Ob die letztere auch

[1] Bernhardi aaO.

[2] Hermes ist in der Zahlenmystik gleich 4, und 4 ist als 2×2 ein *ἀριθμὸς ἴσον ἴσῳ κεκραμένος*. S. A. Ludwich, homerischer Hymnenbau, Leipz. 1908, 36 ff. Durchgängig beruht die Gleichung von Gott und Zahl darauf, daß der Gott mit der Zahl des Tages geglichen wird, der durch das Hauptfest des Gottes ausgezeichnet, also ihm heilig war (Usener, Dreiheit aaO. 356). Dementsprechend Hermes bei Plutarch Symp. IX 3 S. 738f.: *Ἑρμῆ δὲ μάλιστα τῶν ἀριθμῶν ἡ τετρὰς ἀνάκειται· πολλοὶ δὲ καὶ τετράδι μηνὸς ἱσταμένου γενέσθαι τὸν θεὸν ἱστοροῦσι*. Lydus de mens. p. 129, 17 W. erklärt die Heiligkeit der Vierzahl aus der viereckigen Gestalt der Hermen.

als *σπονδή* verwendet wurde, wissen wir nicht; sie unterscheidet sich von der dreifachen Gelagelibation insofern, als bei dieser nicht notwendig Wein und Wasser zu gleichen Teilen zusammengegossen wurden, erinnert aber an den Hygieiatrank, der auch *ἴσον ἴσῳ κεκραμένον* genossen wurde [1].

§ 2. Empfänger der Spenden

Häufig nahmen, wie wir sahen, die Alten Gelegenheit, sich mit einem Weinopfer an die Gottheit zu wenden. Wir fragen nun, welchem Gotte in den einzelnen Fällen diese Spenden gegolten haben. Allen göttlichen Wesen durfte man Wein bieten, die chthonischen Götter ausgenommen [2]. Geschieht die Spende nur als Begleitung [3] eines Brandopfers, dann ist der Empfänger bei beiden Opfern natürlich derselbe, einerlei ob man nach römischem Brauch vor der Schlachtung das Tier mit Wein besprengt, oder nach griechischem Ritus die Spende zu dem Fleisch auf den Altar gießt.

Οὐ γάρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἐίσης,
λοιβῆς τε κνίσης τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς,

rühmt Zeus im Rat der Olympier von den Troern (Il. IV 48f.). Die Bestimmung der ungleich wichtigeren selbständigen Spende läßt sich fast immer leicht erkennen, ob sie nun der staatliche Priester für die Allgemeinheit libierte oder der Einzelne für sich und die Seinen. Wessen Schutz man sich in der Not des Augenblicks oder vor der in naher Zukunft drohenden Gefahr anvertraute, wem man für glückliche Rettung zu danken, wen man zu versöhnen hatte, dem nahte man sich gern mit einem Weinopfer. Meist kommt nur ein Gott in Betracht, zuweilen die Gesamtheit der Götter:

Ὡς σπείσῃς Διὶ πατρὶ καὶ ἄλλοισ' ἀθανάτοισιν [4].

---

[1] S. u. Kap. II § 2.

[2] Vgl. Stengel, Griech. Kultusaltertümer 93. Auch heute machen noch die Wadschagga in Afrika einen ähnlichen Unterschied; die Geister des unteren Totenreiches (Totengötter) erhalten nicht die sonst üblichen Trankopfer, sondern Blut (Gutmann, Arch. f. Rel.-Wiss. XII 1908, 83ff.).

[3] S. o. 5ff.

[4] Hekabe zu Hektor, Il. VI 259, s. o. 10f.

Im Totenkult gilt die Libation nicht den Göttern, sondern den Seelen der Verstorbenen; es sei nur an des Patroklos Bestattung erinnert, Il. XXIII 221: *Ψυχὴν κικλήσκων Πατροκλέος δειλοῖο.* Achilleus ruft also des Freundes Seele geradezu herbei, als er in der Nähe des lodernden Scheiterhaufens libiert. In der Nekyomantie (s. o. S. 13) sind es wieder die Totenseelen, die man außer durch Melikraton und Blut auch mit Wein anzulocken suchte.

Vom Eidopfer, bei dem Tiere geschlachtet werden, wurde oben (s. S. 11 f.) festgestellt, daß Wein dabei Verwendung fand. Wem kam er zugute? Niemandem, glaubt Stengel[1], 'bleibt doch der Wein ungemischt, da er zum Trinken ebensowenig bestimmt ist wie das Fleisch der Tiere zum Essen'. Anders urteilt von Fritze[2] bei Besprechung des in der Ilias geschilderten Vertragsopfers zwischen Troern und Achaiern: den Unterirdischen sei das Blut bestimmt, den Wein sollten die olympischen Götter genießen. Auszugehen ist von Il. III 269 f.: *Κρητῆρι δὲ οἶνον | μίσγον, ἀτὰρ βασιλεῦσιν ὕδωρ ἐπὶ χεῖρας ἔχευαν.* Das Mischen ist natürlich nicht wie sonst von dem Mischen mit Wasser zu verstehen, sondern der Wein der Troer wird mit dem der Achaier gemischt. Mithin kommt reiner[3] Wein zur Verwendung, der im Kult der Olympier keine Stelle hat. Also genießen die olympischen Götter nicht von diesem Wein. Vielmehr ist der Zweck der Weinspende, wie man lange bemerkt hat, deutlich aus Agamemnons Worten zu erkennen, welche die Strafe für den Meineidigen enthalten, 300 f.: *Ὣδέ*

[1] AaO. 123; vgl. Bernhardi aaO. 10; O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906, 885.

[2] AaO. 25 ff.; vgl. Il. III 245—301.

[3] Ungemischter Wein findet nur beim Eidopfer, bei der Agathodämonzeremonie und im Totenkult Verwendung, vgl. Stengel aaO. 132; ders. Hermes XVII (1882) 329 ff. Isoliert steht der Brauch einer milesischen Sängergilde, die alljährlich eine Prozession nach Didyma unternahm, wobei zwei *γυλλοί* (kleine säulen- oder pfeilerartige Idole) für Apollo aufgestellt wurden. Die Weihe ist enthalten in den Worten: *Τίθεται . . ἐστεμμένος καὶ ἀκρήτω κατασπένδετε* (d. h. *κατασπένδεται*): der Stein wird feierlich bekränzt und eine Spende ungemischten Weines über ihn ausgegossen (G. Hock, Griech. Weihebräuche, Würzb. Diss. 1905, 46 f.; vgl. Sitzb. d. Berl. Ak. 1903, 619 ff.).

σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι, ὡς ὅδε οἶνος, | αὐτῶν καὶ τεκέων. Derselbe symbolische Charakter läßt sich für das dabei vergossene Blut[1] vermuten. Gesagt wird das allerdings nicht, und als griechische Vorstellung können wir es nicht belegen. Aber von dem Bund zwischen Römern und Albanern erzählt Livius, der römische Priester habe für den Fall eines Vertragsbruches sein Volk verflucht mit den Worten, die für diesen Fall ein Mal für alle in dem alten Ritualbuch feststanden, I 24, 7 f.: *Audi Iuppiter, audi pater patrate populi Albani, audi tu populus Albanus . . . si prior defexit* (scil. *populus Romanus*) *publico consilio dolo malo, tum illo die Diespiter populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam.* Wie jetzt des Tieres Leben, so soll auch das des römischen Volkes im gegebenen Fall verwirkt sein.

Als Symbol also zur Veranschaulichung des Fluches sind diese Libationen im Vertragseid aufzufassen. 'Der Fluch aber erscheint als das Wesentliche im Eide, und Verwünschungseide, weil in ihnen das Wesen des Eides am reinsten und stärksten hervortritt, gelten eben deshalb als die kräftigsten'[2]. Für diese Auffassung spricht auch, daß außer den Spenden noch andere symbolische Handlungen beim Eidfluch erscheinen: bei der Vereidigung der athenischen Bundesgenossenschaft nach den Perserkriegen wirft man Metallklumpen ins Meer, was nach Plutarch die Verwünschung bedeutet, wer dem Bunde abtrünnig wird, möge zu Grunde gehen wie jene Klumpen[3].

---

[1] Ursprünglich haben die Griechen beim Eid vielleicht nur Blut verwendet. Euripides wenigstens will wohl den Zustand der Urzeit schildern, wenn bei dem Eidesopfer zwischen Theseus und Adrast allein das Blut der Opfertiere vergossen werden soll, Hik. 1196—1204:

Ἐν ᾧ δὲ τέμνειν σφάγια χρή σ', ἄκουέ μου.
ἔστιν τρίπους σοι χαλκόπους εἴσω δόμων . . . .
ἐν τῷδε λαιμοὺς τρεῖς τριῶν μήλων τεμὼν
ἔγγραψον ὅρκους τρίποδος ἐν κοίλῳ κύτει,
κἄπειτα σφάζειν θεῷ δὸς ᾧ Δελφῶν μέλει,
μνημεῖά θ' ὅρκων, μαρτύρημά θ' Ἑλλάδι.

[2] R. Hirzel, Der Eid, Leipz. 1902, 138 f.

[3] Plut. Aristid. 25; vgl. Schömann-L. aaO. II 278. Vielleicht läßt sich das Symbol auch anders deuten; es könnte gemeint sein: so wie diese

Als Empfänger der Mahl- und Gelagespenden werden einzelne Götter genannt, wie Agathodämon und Zeus, oder sie gelten ganzen Gruppen göttlicher Wesen, wie den Heroen und den olympischen Göttern. Über die Libation vor Beginn der Syssitien auf Kreta und über die ἀπολαύσεις des Theophrast[1] läßt sich bei der dürftigen Überlieferung nichts Bestimmtes angeben; vermutlich dachte man dabei gar nicht an eine besondere Gottheit, sondern wollte den höheren Mächten in ihrer Allgemeinheit seine Schuldigkeit erfüllen.

Über die Natur des Agathodämon, dem am Schluß der Mahlzeit die Spende und der Trank ungemischten Weines galt, ist man recht verschiedener Meinung. Von Fritze[2] sieht in ihm den Dionysos, Eduard Gerhard[3] hält ihn für eine Art Sondergott des Weins, Erwin Rohde[4] versteht unter δαίμων ἀγαθός die zum guten Geist seines Hauses gewordene Seele eines Hausvaters. Auch die Identifikationen der Alten sind schwankend; zuweilen verbirgt sich hinter dem Namen ein allgemeines Wesen des Natursegens[5], sogar in der Genealogie der ältesten ägyptischen Könige findet sich ein Agathodämon[6] an dritter Stelle nach Hephaistos und Helios. Es kann hier nicht der Versuch gemacht werden, bei den so weit auseinandergehenden Überlieferungen und modernen Meinungen das ursprüngliche Wesen des ἀγαθὸς δαίμων festzustellen. Das ist ein Unternehmen, das wenig Aussicht auf Erfolg hat. Denn ἀγαθὸς δαίμων ist eine farblose Benennung, die sich an vielen Dämonen zu verschiedenen Zeiten festsetzen konnte und wohl auch festgesetzt hat. Um darüber Klarheit zu schaffen, müßte man das gesamte literarische und archäologische Material aufarbeiten, das unter diesen Namen fällt, und dazu bedarf es einer besonderen Abhandlung. Uns kümmert hier im wesent-

---

Metallklumpen nie wieder an die Oberfläche kommen, so soll auch der Bund nicht auseinandergehen. So war die Φωκαέων ἀρά gemeint, bei welcher derselbe Brauch beobachtet wurde, Hdt. I 165, Hor. epod. XVI 25.

[1] S. o. 13f. [2] AaO. 46.

[3] Abh. d. Berl. Ak. 1847, phil. hist. Teil, 461 ff.

[4] Psyche[4] I 254. [5] Pausan. VIII 36, 5.

[6] FHG II 530 Müller, Manetho Sebennyta Fr. 3.

lichen nur derjenige *ἀγαθὸς δαίμων*, den man in Griechenland beim Mahl mit einer Libation ungemischten Weines zu ehren pflegte; soweit die Sitte dieselbe war, wird man auch von dem Wesen, dem sie galt, die gleiche Vorstellung gehabt haben. Und im Bereich dieser Sitte lohnt es sich, das Für und Wider der hauptsächlichsten Ansichten zu prüfen, mehr um festzustellen, was der Agathodämon des Deipnon nicht sein kann, als um seine Bedeutung positiv bestimmt anzugeben; denn über ungewisse Vermutungen werden wir kaum hinauskommen.

Das Märchen des Arztes Philonides[1] aus Athen bringt den Agathos Daimon mit Dionysos zusammen; es ist als Märchen keine sehr lautere Quelle. Wichtiger ist für diese Auffassung ein Scholion zu den Rittern des Aristophanes[2]. Leider läßt sich nicht feststellen, ob dieser Scholiast des Aristophanes von Athenaios oder Philonides beeinflußt ist, oder ob Philonides und dieser Kommentator beide auf einen in weiteren Kreisen angenommenen Synkretismus Rücksicht nehmen. Jedenfalls gibt es keinen Grund, der für die Ursprünglichkeit dieser Identifikation spräche. Hätten Dionysos und *ἀγαθὸς δαίμων* wirklich von Anfang an zusammengehört, dann wüßte uns das auch sonst jemand zu erzählen außer Philonides und dem Scholiasten. Noch bei Philochoros[3] sind beide getrennt: da ist Dionysos der Gott des gemischten Weines, des ungemischten Agathodämon. Gewiß fabuliert auch er, aber es ergibt sich doch aus ihm die Tatsache, daß man um 300 v. Chr. beide Wesen noch wohlunterschieden gegenüberstellte. Auch ertönt beim Agathodämonopfer offenbar

---

[1] Bei Athen. XV 675B; vgl. o. 18.

[2] Schol. Arist. Ritt. 85 (Dübner 35, 6): *Ἀγαθοῦ δαίμονος· αἰρομένης τῆς τραπέζης μετὰ τὸ δεῖπνον ἄκρατον περιεφέρετο καὶ ἐκαλεῖτο ἀγαθοῦ δαίμονος. Ἄλλως· τὸ πρῶτον ποτήριον ἀγαθοῦ δαίμονος ἔπινον, τοντέστιν ἀγαθοῦ θεοῦ. [εὐφημεῖ δὲ τὸν Διόνυσον ὡς πάτριον θεόν, ἐπειδὴ καὶ ἐν τῇ τοῦ Διονύσου ἑορτῇ, τοντέστιν τοῖς Διονυσίοις, ἠγωνίζοντο οἱ τῆς ἀρχαίας κωμῳδίας ποιηταί].* Der in Klammern eingeschlossene Text fehlt im cod. Ravenn. (vgl. Dübner, praef. XII), ist aber enthalten im cod. Venetus 474 (s. das Faksimile des cod. Ven. 474, 72A).

[3] FHG I 387, Philochoros Fr. 18. 19.

weder Flötenspiel noch Paian[1], während im Dionysoskult[2] das musikalische Element eine nicht unwichtige Rolle spielt. Also Dionysos ist Agathos daimon nicht. Einen Vegetationsdämon erblickt in ihm Ed. Gerhard (s. o. S. 24); er führt etwa folgendes aus: '*Ἀγαθὸς δαίμων* ist ein persönliches Wesen, erhält er doch am Ende der Mahlzeit zusammen mit Zeus Soter eine Spende. . . . Ebenso wie der ägyptische *ἀ. δ.* hatte ursprünglich auch der griechische Schlangengestalt; das Schlangensymbol ist aber der Ausdruck selbständiger Götterkraft. . . . Wir werden unseren dämonischen guten Geber als Verwandten des Dionysos und anderer Unterweltsmächte betrachten. . . . Mit Bezug auf den geistigsten aller Erdensäfte wurde *ἀ. δ.* auch als Weingeist gedacht'. Zeugnisse, die seine Auffassung von *ἀγαθὸς δαίμων* als Dämon des Weines stützen könnten, werden von Gerhard nicht beigebracht, es sind aber solche zu finden. Aristophanes kennt einen Geist des pramnischen Weines; Ritter 107 f.:

Ἕλχ' ἕλκε τὴν τοῦ δαίμονος τοῦ Πραμνίου.
ὦ δαῖμον ἀγαθέ, σὸν τὸ βούλευμ', οὐκ ἐμόν.

Philochoros (Fr. 19 aaO.) meint, die Tischgenossen tränken den kleinen Schluck ungemischten Weines als *γεῦμα καὶ δεῖγμα τῆς δυνάμεως τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ*. Endlich ist im böotischen Land der Tag, an dem man den jungen Wein versucht, nach Agathodämon benannt; Plut. mor. 735 E: *Καὶ μὴν οἴνου γε τὸν νέον οἱ πρωιαίτατα πίνοντες Ἀνθεστηριῶνι πίνουσι μηνὶ μετὰ χειμῶνα· καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἡμεῖς μὲν ἀγαθοῦ δαίμονος, Ἀθηναῖοι δὲ Πιθοίγια προσαγορεύουσι.* Aber trotzdem steht es mit *ἀ. δ.* als Geist des Weines bedenklich. Bei Aristophanes mag es ein rein zufälliges Zusammentreffen mit der an sich euphemistischen Benennung *δ. ἀ.* sein, bei Philochoros kann bereits ätiologische Fabelei im Spiele sein, die den Becher

[1] Soweit sich das daraus erschließen läßt, daß bei dem immerhin häufigen Vorkommen dieser Zeremonie von musikalischer Begleitung nie die Rede ist.

[2] Vgl. Stengel aaO. 74; A. Becker, Charikles I 147 gibt eine anmutige Schilderung der Agathodämon-Zeremonie, nur muß 'das ernste, gedämpfte Spiel der Mädchen', von dem Becker die Spende begleiten läßt, in Frage gestellt werden.

des guten Dämons erklären will, das Anthesterienfest endlich war auch ein Totenfest[1], da könnte der zur gleichen Zeit verehrte ἀ. δ. ursprünglich ein Ahnengeist gewesen sein.

Lassen wir den Namen nun einmal beiseite und sehen uns die Zeremonie als solche an. Ungemischter Wein war nach griechischer Sitte fast nur in der Totenverehrung[2] gebräuchlich; Lukian tadelt unter den Torheiten des Totenrituals (de luctu 19): *Ἢ τί ὑμῖν δύναται τὸ ἄκρατον ἐπιχεῖν;* Gerade im Totenritual fehlt auch Gesang und Flötenspiel[3], ebenso wie sie bei der Gelagespende nie erwähnt wird. Wiederum auf das Reich der Toten verweist die Tatsache, daß auch innerhalb des griechischen Kulturkreises Ag. zuweilen schlangengestaltig[4] erscheint. Daß aber die Schlange eine

[1] Vgl. A. Dieterich, Die Entstehung der Tragödie, Arch. f. Rel.-Wiss. XI (1908) 172. Oder die Benennung ist auch in der böotischen Sitte rein euphemistischer Art für einen Dämon, dessen Wesen unbestimmt bleibt. Das läßt eine andere Plutarchstelle, in der die athenische Pithoigiensitte mit der böotischen verglichen wird, vermuten, mor. 655 E: *Τοῦ νέου οἴνου Ἀθήνησι μὲν ἐνδεκάτῃ μηνὸς κατάρχονται, πιθοίγια τὴν ἡμέραν καλοῦντες· καὶ πάλαι γ' ὡς ἔοικεν εὔχοντο, τοῦ οἴνου πρὶν ἢ πιεῖν ἀποσπένδοντες, ἀβλαβῆ καὶ σωτήριον αὐτοῖς τοῦ φαρμάκου τὴν χρῆσιν γενέσθαι. Παρ' ἡμῖν δ' ὁ μὲν μὴν καλεῖται Προστατήριος, ἕκτῃ ἱσταμένου νομίζεται θύσαντας ἀγαθῷ δαίμονι γεύεσθαι τοῦ οἴνου μετὰ ζέφυρον.* Die Böoter haben bei ihrem Opfer an einen *ἀγαθὸς δαίμων* wohl kaum einen anderen Zweck verfolgt wie die Athener mit ihrer Spende, deren Empfänger nicht genannt wird, nämlich: *Ἀβλαβῆ καὶ σωτήριον κτλ.* Daß dieser *Ἀγαθὸς δαίμων* in Theben ein Heroon hatte, bemerkt Suidas u. d. W. (s. M. P. Nilsson, Griechische Feste, Leipzig 1906, 402): dort ist er also ein chthonischer Heros gewesen.

[2] S. oben 22 Anm. 3.

[3] Vgl. Aisch. Choeph. 149 ff.; Eur. Iph. T. 143 ff.; am bezeichnendsten für das Verhalten bei einer Totenfeier ist wohl der an den Hyakinthien übliche Brauch der Lakedaimonier (FHG IV 480, Polykrates Fr. 1, b. Athen. IV 239 D): *Πολυκράτης ἐν τοῖς Λακωνικοῖς ἱστορεῖ, ὅτι τὴν μὲν τῶν Ὑακινθίων θυσίαν οἱ Λάκωνες ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας συντελοῦσι, καὶ διὰ τὸ πένθος τὸ γινόμενον περὶ τὸν Ὑάκινθον οὔτε στεφανοῦνται ἐπὶ τοῖς δείπνοις, οὔτε ἄρτον εἰσφέρουσιν, ἀλλὰ πέμματα καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα διδόασι, καὶ τὸν εἰς τὸν θεὸν παιᾶνα οὐκ ᾄδουσιν, οὔτ' ἄλλο τι τοιοῦτον εἰσάγουσιν οὐδέν, καθάπερ ἐν ταῖς ἄλλαις θυσίαις ποιοῦσιν· ἀλλὰ μετ' εὐταξίας πολλῆς δειπνήσαντες ἀπέρχονται.* Vgl. auch Stengel, aaO. 133.

[4] Vgl. Rohde, Psyche I 254 f.; dazu Bullet. de corresp. hellénique XXI (1907) 525 ff.

Verkörperung der Totenseele sei, ist eine Vorstellung, welche die Griechen [1] mit vielen europäischen und außereuropäischen Völkern [2] gemein haben. Nach W. Wundt [3] ist die ursprüngliche Metamorphose der Körperseele der Wurm, der aus dem verwesenden Leichnam hervorkriecht; unter den sekundären Metamorphosen, die dieser Seelenwurm erfährt, steht auch die zur Schlange. Den so verwandelten Vorfahren zeigte man sich durch Speisung erkenntlich; in Alexandria wird ihnen geopfert als *τοῖς ἀγαθοῖς δαίμοσι τοῖς προνοουμένοις τῶν οἰκιῶν* [4]. Bei den Neugriechen lebt der Hausgeist, der sich fast ausnahmslos als Schlange darstellt, unter dem Grunde eines jeden Hauses als dessen Wächter, Beschützer und Segenspender. Auf Zakynthos sollen die Landleute zuweilen Brot in das Loch stecken, das sie für seinen Eingang in die Wohnung halten [5].

Das waren die guten Geister Verstorbener, aber ein *δαίμων* findet sich auch als Begleiter der Lebenden, und es entsteht die Frage, ob der *ἀ. δ.* des Deipnon vielleicht der von Lebenden gewesen ist. 'Der Gedanke, daß dem Menschen bei der Geburt ein Dämon zufalle, ist in der Zeit Pindars bereits fertig' [6]. Natürlich denkt sich menschliche Spekulation diesen Dämon mit Vorliebe als *ἀγαθός*:

> *Ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται*
> *εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου*
> *ἀγαθός* [7].

Der moderne Grieche stellt sich in den Schutz seines guten *ἄγγελος* [8]. Nach römischer [9] Vorstellung kommt dem Mann ein Genius zu, der mit ihm geboren ihn durchs Leben begleitet. Dieser *δαίμων ἀγαθός* des Lebenden wird bei den Griechen

[1] Usener, Götternamen 249.

[2] Tylor aaO. II 7. [3] Völkerpsychologie, Leipz. 1906, II 2 S. 61 f.

[4] Pseudokallisthenes I 32; vgl. Rohde aaO.

[5] Vgl. B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum, Leipz. 1871, 184 f. Die Zulus in Afrika versorgen mit Futter unschädliche Schlangen, in denen sie die Vorfahren vermuten (Tylor aaO.).

[6] Usener aaO. 295 f.; vgl. Schömann-L. aaO. II 158.

[7] CAF III 167 Kock, Menander Fr. 550. 551.

[8] B. Schmidt aaO. 179 ff.; W. Schmidt, Geburtstag im Altertum, Gießen 1908, RGVV VII 1, S. 10 A. 1.

[9] W. Schmidt aaO. 21 ff.; Wissowa aaO. 154 ff.

nicht mit einer Weinlibation bedacht, wohl aber der römische Genius, vorzüglich am Geburtstage seines Herrn, und zwar mit *vinum merum*[1]. Einzig aus einer halikarnassischen Inschrift erfahren wir von dem Opfer für den ἀ. δ. eines Lebenden: einem gewissen noch lebenden Poseidonios, dem Stifter einer Familiengenossenschaft, soll am ersten des Monats Hermaion ein Widder geschlachtet werden (*Δαίμονι ἀγαθῷ Ποσειδωνίου . . . κριόν*); wohl mit Recht hält Erwin Rohde diesen ἀ. δ. für wesensgleich mit dem römischen Genius[2]. Ob die Stifter anderer Familiengenossenschaften eine ähnliche Verehrung genossen, läßt sich bei der dürftigen Überlieferung nicht beurteilen, möglich ist es immerhin. Aber selbst wenn es der Fall gewesen wäre, dürfen wir die ältere und regelmäßige Gelagezeremonie nicht ohne weiteres mit derartigen Opfern in Zusammenhang bringen: waren doch diese Familiengenossenschaften vor dem alexandrinischen Zeitalter kaum von Bedeutung; außerdem kam man zu ihnen nur selten, nur an den Festtagen zusammen[3]. Diese Familiengenossenschaften der Spätzeit sind auch insofern nichts Ursprüngliches, als sie erst ein später Ersatz für die blutsverwandte Sippe sind; Ziebarth aaO. S. 4 sagt richtig: 'Die ursprüngliche und erste Genossenschaft ist in Griechenland die Familie, welche in dem gemeinsamen Ahnenkult ihren Mittelpunkt hat. Sie ist das Vorbild der Familiengenossenschaft, der Quasi-Familie, welche sich einen künstlichen Mittelpunkt in dem Quasi-Ahnenkult des Stifters gibt'[4].

---

[1] 'Den Festgott ehrte man mit Weihrauch, Wein, Kuchen- und Getreidespenden' (W. Schmidt aaO. 26); zu seinen Belegen tritt hinzu Plautus Capt. 289 ff.; vgl. auch Wissowa aaO. 155.

[2] AaO. II 317, doch wohl als parallele Entwicklung, nicht als Nachahmung. E. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, Leipz. 1896, 19 f. setzt die Inschrift in das ausgehende 3. Jhd. v. Chr.

[3] Vgl. Ziebarth, aaO. 192; ders., Kulturbilder aus griechischen Städten, Leipz. 1907, 27 f. über das Leben in einem solchen Verein.

[4] Ähnlich auch Fustel de Coulanges (*La cité antique*, Paris 1905, 39 ff.): ihm ist das, was die antike Familie zusammenhält *la religion du foyer et des ancêtres. Elle fait que la famille forme un corps dans cette vie et dans l'autre. La famille antique et une association religieuse plus encore qu'une association de nature.* Bezeichnend ist der Ausdruck ἐπίσιον für

So ist also der ἀ. δ. des Lebenden nicht zu verwerten, und wir werden auf die Möglichkeit, daß die Verehrung des ἀ. δ. mit dem Ahnenkult in Beziehung steht, zurückgeführt. Es liegt nahe, anzunehmen, daß der ἀ. δ. ursprünglich die Seele des Stammvaters gewesen ist. Im Lauf der Generationen konnte die Vorstellung eines bestimmten Ahnen vergessen werden und sich die allgemeinere des Hausgeistes entwickeln. Eine solche Auffassung des Agathodämon kann kaum eine gesuchte genannt werden, denn 'es erscheint als ein allgemeiner Zug primitiver Religion, den Verkehr mit den Seelen der Verstorbenen nicht aufhören zu lassen, was besonders bei den Seelen der Väter der Fall ist, die stetig ihr Verhältnis zu den Nachkommen bewahren'[1]. Für Griechenland kommt hinzu, daß der thebanische ἀ. δ. ein Heros ist (s. o. S. 27 A. 1), und „der Heros steht an der Spitze einer mit ihm anhebenden Reihe von Sterblichen, die er führt, als ihr Ahn" (Rohde, Psyche[4] 348).

So hatte die Agathodämonzeremonie auf der einen Seite, anderseits der Charakter der griechischen Familie uns dahin geführt, in der griechischen Mahlessitte die Verehrung des Stammvaters zu vermuten. Was Fustel de Coulanges über die Verehrung der verstorbenen Familienmitglieder mehr intuitiv erkannte, hat vor kurzem W. Schmidt[2] endgültig festgestellt. Nach Schmidt gilt die Feier der Genesien den verstorbenen Gliedern der Familie insgesamt, sie werden jährlich an einem Tage dargebracht und zwar am Todestag des zuletzt verstorbenen männlichen Familienangehörigen. Also sind die griechischen Genesien ein Totenfest; sie entsprechen etwa den römischen Parentalien. Nur ein Vorfahre wird besonders geehrt, an einem besonderen Tag erhält er sein eigenes Opfer: das ist der Stammvater des Geschlechts[3]. Ihm gelten die ἱερὰ ὀργεωνικά, die *sacra gentilicia* der Römer.

Familie, z. B. bei Herodot V 73: die Familie ist alles, was die gemeinschaftliche sakrale ἑστίη vereinigt. Über die Art der Darbringung von Speise und Trank im Familienopfer vgl. o. 14.

[1] Lehmann, Die Anfänge der Religion und die Religionen der primitiven Völker, Kultur d. Gegenw. I 3, 1 S. 16f.

[2] AaO. 37ff. [3] Die Literatur bei Schmidt aaO. 44.

Es könnte nun zunächst scheinen, als ob diese ἱερὰ ὀργεωνικά und der Kult des ἀ. δ., da sie nach unserer Ansicht demselben dämonischen Wesen, der Seele des Ahnherrn gelten, hätten zusammenfallen müssen. Aber das ist nicht der Fall. Bei der Spende ἀγαθοῦ δαίμονος deutet keine Notiz darauf hin, daß man sich noch bewußt war, den Heros der Sippe zu verehren: das war im Laufe der Entwicklung ein besonderer Kult geworden. Daneben konnte sich dann sehr wohl die bewußte Verehrung der Ahnenseele in dem Kult der Orgeonen halten (Rohde, Psyche[4] I 168). Das war zunächst ein Familienverein, aber wie der Familienverein[1] über die Familie hinauswächst, so der Kultverein über diesen. Nun ist aber jede Gemeinschaft des klassischen Altertums eine sakrale[2] Genossenschaft, die ihren Stifter besitzt, den sie feiert. An bestimmten Tagen des Jahres oder Monats genießen alle diese Stifter ihre besonderen Ehren; da wird man wohl einem solchen Stifter auch gelegentlich in Anlehnung an die ursprüngliche Familiensitte wie einem ἀγαθὸς δαίμων eine Spende gegossen haben.

Auch die Agathodämonspende hat sich allmählich erweitert. Nach unserer Auffassung hat ursprünglich jede Familie ihren eigenen ἀ. δ. besessen; jeder dieser ἀγαθοὶ δαίμονες erhält nur von den Angehörigen einer einzigen Sippe Verehrung. Aber allmählich gingen diese verschiedenen ἀγαθοὶ δαίμονες in einem einzigen ἀγαθὸς δαίμων auf, der bei dieser Verschmelzung seine Eigenschaft, Ahnherr einer bestimmten Familie zu sein, einbüßte. Sobald man sich nun nicht mehr bewußt war, daß die Agathodämonspende dem Ahn der Sippe galt, hat es auch nichts Auffälliges, daß man sie beim Deipnon beibehielt, selbst wenn daran andere als Familienangehörige teilnahmen: der ἀ. δ. war eben in die Zahl der allgemein verehrten Wesen aufgenommen worden.

Einer weiteren Frage können wir nicht aus dem Wege gehen: wie verhält sich der Agathodämon der griechischen

[1] Poland, Das griechische Vereinswesen, Leipz. 1909, 228: 'Eine stehende Erscheinung mußte diese Heroisierung (von Stiftern) bei den Familienvereinen werden'.

[2] Vgl. Usener, Vorträge und Aufsätze, Leipz. 1907, 76.

Mahlessitte zu dem römischen Geburtstagsgenius?[1] Dieser ist ein Gott der Lebenden, jener offenbar der Geist eines Verstorbenen. Aber, wie wir bereits feststellten[2], ist es auch alte griechische Vorstellung, dem Menschen falle bei seiner Geburt ein Dämon als Begleiter für das ganze Leben zu. Gleich dem römischen Genius wird er am Geburtstag verehrt, und W. Schmidt[3] geht wohl nicht irre mit der Meinung, die ganze Feier des Geburtstages verfolge ursprünglich keinen anderen Zweck als die Verehrung eben dieser Gottheit. Aber insofern unterscheidet sich dieser *ἀγαθὸς δαίμων* des Griechen von dem Genius des Römers, als er keine Libation ungemischten Weines an seinem Festtag empfängt. Wäre der Agathodämon der griechischen Mahlessitte mit jenem persönlichen Schutzgeist des einzelnen Griechen identisch, dann dürfte an den Genethlien eine Libation dieser Art unbedingt nicht fehlen. Auch zeigt der beim Mahl geehrte Ag. viele Züge aus dem Totenritual[4], die eine solche Gleichstellung in keiner Weise befürworten. Endlich, wo wir den Hergang dieser Deipnonzeremonie etwas genauer[5] beobachten können, gewinnen wir in keiner Weise den Eindruck, als ob die Teilnehmer ihren persönlichen Schutzgeist bedenken wollten; sie scheinen viel eher an ein über allen wachendes höheres Wesen zu denken. Doch wäre es nicht ausgeschlossen, daß im Laufe der Zeit der Agathodämon des Mahles von dem gleichnamigen Schutzgeist beeinflußt wurde, derart daß auch in der griechischen Vorstellung der Ag., dem man jene Libation ungemischten Weins darbrachte, zuweilen seinen ursprünglichen Charakter einbüßte, so daß man bei der Zeremonie nicht mehr an ein allen gemeinsames Numen dachte, sondern sich der persönliche Dämon vordrängte. Bei einem so euphemistischen Namen konnte eine Veränderung des Begriffes recht leicht eintreten, zumal man von jeher die Worte *δαίμων ἀγαθός* in verschiedenster Beziehung gebrauchte[6]. Hätte sich der griechische Ritus dergestalt verändert, so wäre es nicht unmöglich, daß von dem in solcher Weise veränderten griechischen Ritus der römische Geburtstagsbrauch irgendwie abhängig

[1] S. o. 28f.. [2] S. o. 28f. [3] AaO. 11.
[4] S. o. 27f. [5] Etwa bei Theophrast, s. o. 15. [6] S. o. 24.

wäre. Aber das kann ich nicht entscheiden. Auffallend bleibt jedenfalls die Erscheinung, daß zu Menanders Zeit der durch philosophische Spekulation geschaffene persönliche Dämon so ausgeprägt ist (s. oben S. 28), und daß der älteste Beleg für die römische Geburtstagssitte sich bei Plautus (capt. 289 ff.) findet.

Daß die Überlieferung der griechischen Mahleszeremonie, wie die oben S. 14 f. angeführten Belege zeigen, sich fast ganz auf die attische Komödie beschränkt, ist nicht so seltsam: für die Zeit des Epos kommen Mahl- und Gelagelibationen kaum[1] in Betracht, und einen eigentlichen Totenkult gibt es nicht[2]. Ebensowenig bietet die Lyrik Gelegenheit; des Xenophanes erste Elegie ist die einzige erhaltene Stelle, wo der Brauch erwähnt werden konnte. Aber dies Gedicht[3] bezieht sich nicht auf das *δεῖπνον*, sondern nur auf das *συμπόσιον*, wohin der Regel nach[4] der Agathodämon nicht gehört. Die Tragödie berichtet zwar außerordentlich gut über die Totenspenden, für Einzelheiten von Mahl und Gelage ist dagegen wenig zu finden. Von den Geschichtsschreibern beschäftigt sich Herodot mehr mit den Sitten nichtgriechischer Völkerschaften, Thukydides und Xenophon vollends kümmern sich um solche Einzelheiten nicht. Plato gibt in seinem Symposion nur unvollständig das beim Übergang vom Deipnon zum Symposion beobachtete Zeremoniell[5]. Ungemein häufig treffen wir aber den Agathodämon in der attischen Komödie; dem Charakter dieser Literaturgattung sagen Mahl- und Gelageszenen mit feiner Einzelschilderung sehr gut zu. Von Aristophanes bis Diphilos, der ihn allerdings schon mit Zeus Soter zusammenstellt, wird der *ἀγαθὸς δαίμων* erwähnt. Aber deshalb braucht die Sitte keineswegs erst zur Zeit der Komödie entstanden oder auf Attika beschränkt geblieben zu sein. Die Überlieferung der altgriechischen Volksbräuche ist eben eine ungemein lückenhafte und zufällige.

In der Zeit des griechischen Mittelalters begegnete uns eine Art Vorspende, von dem vollen Mischkrug durch die

[1] Vgl. o. S. 15 f. [2] Vgl. Rohde aaO. I 1 ff.; Stengel aaO. 128 f.
[3] Vgl. o. S. 15. [4] Vgl. o. S. 14.
[5] Vgl. Platons Sympos. hg. v. Hug-Schöne, zu 176 A.

Diener ins Feuer gegossen [1], vielleicht die einzige homerische Gelagelibation. Wer der göttliche Empfänger ist, wird nicht gesagt. Man könnte daran denken, daß die Spende, weil in das Herdfeuer gegossen, sich an die Göttin des Herdfeuers richtet. Lange scheint sich der Brauch aber nicht gehalten zu haben; wir erfahren wenigstens nicht, daß zur Zeit, als man die dreifache Gelagespende übte, die Blume des Krater ins Herdfeuer libiert wird. Es läßt sich kaum *ex silentio* behaupten, wegen ihrer Selbstverständlichkeit sei dieser Vorspende keine Erwähnung geschehen. Öfters hat man das Vorhandensein einer verwandten römischen Sitte erschließen wollen, aber wohl mit Unrecht [2]. Auffallend ist allerdings, daß im heutigen Griechenland, auf Zakynthos, Kephalonia und Ithaka am Weihnachtsabend eine feierliche Zeremonie stattfindet, *Koulloura* genannt, die an die alte griechische Hestiaverehrung erinnert: am heiligen Abend gießt der Hausvater Wein und Öl auf die Herdflamme durch ein Loch im Opferkuchen, der selbst Koulloura heißt [3].

Ferner hat man noch von Spenden an Hygieia gesprochen. Aber wer Hygieia war, brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht zu fragen, denn die ihr geweihte Zeremonie bestand ja nicht in einer Spende sondern in einem gemeinsamen Trank [4].

Der olympische Zeus zusammen mit der olympischen Götterwelt, die Heroen, Zeus Soter, werden nacheinander mit einem Opfer aus einem der drei Mischkrüge bedacht [5]. Ersichtlich ist das Bestreben der griechischen *συμπόται*, keinen der Überirdischen zurückstehen zu lassen. So bedenken sie zunächst alle Olympier, nur Zeus verdient eine besondere Hervorhebung: *Ζεὺς Ὀλύμπιος καὶ Ὀλύμπιοι θεοί*. Der Kollektivbegriff ist keineswegs allein dem Gelage eigen, man faßte auch im Kult gern die zwölf olympischen Götter zusammen, setzte ihnen gemeinsame Altäre [6]. Auch

[1] S. o. S. 15f. [2] Vgl. Preuner, Hestia-Vesta, 26ff.
[3] Vgl. B. Schmidt aaO. 62ff. [4] S. o. S. 16f.
[5] S. o. S. 17ff.
[6] Vgl. Maurer *De aris Graecorum pluribus deis in commune positis*, Straßb. Diss. 1885, 4.

das Gebet schließt oft mit einer Kollektivformel, um keinen Gott zu vergessen; so die Frauen in den Asklepiazusen des Herondas: *Χῶσοι θεοὶ σὴν ἑστίην κατοικεῖσιν | καὶ θεαί, πάτερ Παίηον*[1]. Wenn zur Begleitung der Libation wirklich ein Paian[2] ertönte, dann mag man zu Beginn dem Zeus gesungen haben:

Ζεῦ, πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ,
Ζεῦ, σοὶ πέμπω ταύταν ὕμνων ἀρχάν[3].

In den Versen glauben die einen[4] nur die Anfangsworte eines größeren Liedes sehen zu dürfen, andere[5] aber halten sie für ein vollständiges *σπονδεῖον*, also für ein Lied zur *σπονδή*. Sicher paßt das Lied wegen seines spondeischen Rhythmus am besten zur *σπονδή*. Ferner spricht wohl die Form, in der Clemens Alexandrinus die Verse zitiert (Strom. VI 88, 2 Stählin), für Vollständigkeit; er sagt: *Τερπάνδρῳ . . ὑμνοῦντι τὸν Δία ὧδέ πως*. Er sagt nicht *ἐν ἀρχῇ τοῦ ὕμνου*. Mögen nun die Verse Terpander, dem sie von den Alten zugeschrieben werden, gehören oder nicht[6], *ὕμνων ἀρχά* erklärt sich, wenn wir die Verse auf eine Sponde beziehen, leicht durch die Annahme, daß jenes Liedchen aus einer Zeit stammt, in der die *σπονδὴ Διὸς Ὀλυμπίου* bereits die erste Stelle unter mehreren *σπονδαί* einnahm; die Hymnen auf die *ἥρωες* und die anderen waren das, was der *ἀρχά* passend nachfolgte[7].

Als *σωτήρ* erscheint Zeus nochmals an dritter Stelle. Nach von Fritze geschieht seine und der Hygieia Spende[8] in der Hoffnung, so die schädlichen Wirkungen des Weines fernzuhalten. Ich neige dazu, mehr darin zu sehen, denn von dem Retter Zeus erwartet der Grieche mehr denn eine Hilfe in kleiner persönlicher Not. 'Das Heil der Gemeinde war in

[1] Vgl. R. Wünsch, Ein Dankopfer an Asklepios, Arch. f. Rel.-Wiss. VII (1904), bes. 100. [2] S. u. S. 40ff.

[3] PLG III 8 Fr. 1, die Versteilung nach der Anthologia Lyrica edd. Hiller-Crusius, Teubn. 1904, 165.

[4] E. Graf, Rhein. Mus. XLIV (1889) 469f.

[5] O. Immisch, ebd. 558ff.

[6] Von Fritze aaO. 19 spricht sie mit v. Wilamowitz dem Terpander ab.

[7] Genauer s. u. S. 42.

[8] Von Fritze aaO. 51. Nach meiner Meinung Trunk der Hygieia, s. o. S. 16f.

Athen und anderen Orten dem im Mittelpunkt des städtischen Lebens, dem Markt, verehrten Zeus Soter vertraut'[1]. Daher wird auch diese Spende dem Schutzherrn des Staates gegolten haben. Wiederholt begegnet uns Zeus der Retter in der Literatur[2], am meisten lehrt für das Machtgebiet des Zeus Soter das Gebet der Hiktetiden des Aischylos, 24 ff.:

Ὧν πόλις, ὧν γῆ καὶ λευκὸν ὕδωρ,
ὕπατοί τε θεοὶ καὶ βαρύτιμοι
χθόνιοι θήκας κατέχοντες,
καὶ Ζεὺς σωτὴρ τρίτος, οἰκοφύλαξ
ὁσίων ἀνδρῶν,
δέξαιθ' ἱκέτην.

Da finden wir also außerhalb des Symposions einen Kult des selbständig verehrten Zeus Soter, und begegnen der Trias: himmlische Götter, chthonische Wesen, Zeus Soter. Danach hat sich offenbar dieselbe Dreiheit bei den Spenden nicht erst aus einer Gelagezeremonie entwickelt[3].

Ἥρωες heißen die Wesen, denen man den zweiten Krater weihte. Heroen[4] sind nach E. Rohde[5] Menschen der Vorzeit; man besaß ihre Reliquien, Tempel und Städte waren von ihnen gegründet, segensreiche Erfindungen und Einrichtungen wurden

---

[1] H. Usener, Götternamen 172. Über Altäre des Z. S. vgl. Maurer aaO. 61. 107. In seiner Untersuchung über die allgemeine religionsgeschichtliche Bedeutung des Namens *σωτήρ* kommt P. Wendland zu dem Schluß: Der Beiname wird fest, sobald viele seine Wahrheit erfahren, und so haftet er besonders an den Namen der Stadtgötter, deren hilfreiches Wirken ja im Bestande der *πόλις* sich jedem sichtbar offenbart, so fest, daß auch die jüdisch-christliche Sibylle besonderer Engel *οἵτ' ἄστη σῴζουσι* nicht entraten kann (Ztschr. f. d. neut. Wiss. V 1904, 347 f.).

[2] Pindar Ol. V 17: *Σωτὴρ ὑψινεφὲς Ζεῦ*; Aristoph. Plut. 1174 f.: *Καταφαγεῖν γὰρ οὐκ ἔχω, | καὶ ταῦτα τοῦ σωτῆρος ἱερεὺς ὢν Διός*; vgl. E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen, 39 Nr. 3.

[3] Weil das Epitheton *σωτήρ* auch dem Asklepios und Apollo zukommt, vermutet H. Usener (aaO. 220) einen ursprünglich selbständigen Gottesbegriff, einen Sondergott, einen Heiland. Für das Symposion kommt dieser jedenfalls nicht in Betracht, denn die dritte Spende erhält immer Zeus Soter, nie ein Soter allein.

[4] S. auch Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum, RGVV V 1, 378 f.

[5] AaO. I 148 ff.

auf sie zurückgeführt, Adelsgeschlechter wollten von ihnen abstammen. Nach ihrem Tod erhielten sie Verehrung, und den Kult, den man ihnen bot, erwiderten sie durch hilfreiche Wirksamkeit. Für umfassender hält den Begriff H. Usener[1]: jeder, der hier fromm, gerecht und tapfer gelebt hat, geht nach seinem Tod als ἥρως zu den Unsterblichen ein. Beide Auffassungen lassen sich leicht vereinigen: so erkennt L. von Sybel[2] eine allmähliche Entwicklung von ursprünglich beschränkter Austeilung dieser Ehre bis zu völliger Verflachung des Namens. Am Ende des 3. Jhd. v. Chr. scheint diese Entwicklung abgeschlossen, da begegnet schon auf Grabschriften gemeiner Sterblicher der Wunch ἥρως χρηστὲ χαῖρε[3]. Dementsprechend mag man auch bei der Heroenspende des Symposions in der älteren Zeit an eine weniger große Anzahl von Toten gedacht haben als später. Die Weinlibationen für die Totenseelen außerhalb des Symposions sind uns bekannt[4]; ihrer auch beim Gelage zu gedenken, hat nichts Befremdendes, denn 'in allen Lagen des Lebens, in Glück und Not sind die Heroen den Menschen nahe, dem Einzelnen wie der Stadt'[5]. Das wissen auch die Hiketiden[6] des Aischylos, die sich hilfeflehend an die βαρύτιμοι χθόνιοι wenden. Nach athenischem Glauben gehören die vom Tisch gefallenen Speiseteile den Heroen, man darf sie nicht aufheben: *Τὰ δὲ πεσόντα μὴ ἀναιρεῖσθαι ὑπὲρ τοῦ ἐθίζεσθαι μὴ ἀκολάστως ἐσθίειν ἢ ὅτι ἐπὶ τελευτῇ τινος. Ἀριστοφάνης δὲ τῶν ἡρώων φησὶν εἶναι τὰ πίπτοντα, λέγων ἐν τοῖς Ἥρωσι· μὴ γεύεσθε δ' ἄττ' ἂν καταπέσῃ | τῆς τραπέζης ἐντός*[7]. Das ist das Essen für die Totenseelen; vollständig wird die Speisung dieser guten Geister durch die feststehende feierliche Gelagelibation.

Allen übermenschlichen Wesen, soweit sie nach ihrem Glauben Wein genießen können, bemühen sich also die συμ-

[1] AaO. 248. [2] Christliche Antike I, Marburg 1906, 60.
[3] Usener aaO. 250. [4] S. o. S. 12.
[5] Rohde aaO. I 197. [6] S. o. S. 36.
[7] Aristoph. (CAF I 470 Kock, Fr. 305) bei Diog. Laert. VIII 34. Über verwandte Vorstellungen bei anderen Völkern vgl. K. Breysig, Geschichte der Menschheit I 1907, 221; Wundt aaO. II 2 S. 356f.; von Sybel aaO. 41, 70; Stade, Geschichte des Volkes Israel I 495; Tylor aaO. II 24, 39.

πόται einen Anteil zu geben, den Olympiern sowohl wie den Heroen[1], und zwar in eine Dreiheit gegliedert. Für das Zustandekommen jener Dreiheit von Gelagespenden haben wohl zwei Vorstellungen zusammengewirkt: einmal verdiente es Zeus Soter als Beschützer[2] der Gemeinde, daß er beim Symposion mit einer besonderen Ehre bedacht wurde; anderseits wirkte auch die Heiligkeit[3] der Dreizahl darauf hin, daß man die von der Natur gegebene Zweizahl Ὀλύμπιοι und ἥρωες dergestalt erweiterte. Vielleicht dachte Aristoteles gerade an die Gelagezeremonie, als er schrieb: die Dreiheit ist die Zahl des Ganzen, insofern sie Anfang, Mitte und Ende umschließt. Als hätten wir aus den Händen der Natur deren Gesetze empfangen, bedienen wir uns zu den heiligen Bräuchen des Götterdienstes dieser Zahl[4].

§ 3. Art der Darbringung von Spenden

Wie verlief ein solches Weinopfer, mit dem man so oft so zahlreiche Gottheiten bedachte? Einige Verschiedenheiten begegneten uns bereits: gewöhnlich bietet man der Gottheit den Wein gemischt, wie ihn die Menschen selbst genießen, mischen doch selbst die Himmlischen ihren Nektar[5]. In solchem Grade verpönt war bei den Griechen die thrakische Sitte, reinen Wein zu sich zu nehmen, daß die epizephyrischen Lokrer die Todesstrafe auf dies Vergehen setzen konnten[6].

[1] Die Heroes dürfen nicht mit den eigentlichen Unterweltsgöttern verwechselt werden. Die alten χθόνιοι, die in der Unterwelt waren, ehe der Wein entdeckt wurde, sind νηφάλιοι, die ἥρωες, die zum größten Teil auf Erden Wein getrunken haben, erhalten ihn auch als Spende.

[2] S. o. S 35 f. [3] S. o. S. 18 f.

[4] So übersetzt H. Usener, Dreiheit, aaO. 1 Aristot. de caelo I 268 A 12 ff.: Καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας χρώμεθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ.

[5] Kalypso bereitet für Hermes den Trank, Od. V 93: Κέρασσε δὲ νέκταρ ἐρυθρόν.

[6] Athen. X 429 A. Da, wie wir gleich sehen, der ungemischte Wein nur den Toten zukommt, sollte durch dies Verbot wohl ein Vergreifen am Eigentum der Χθόνιοι, d. h. eine Erregung ihres Zornes verhütet werden.

Nur beim Eidopfer, dessen Libation ja aber nicht zum Genuß bestimmt war, bei den *χοαί* an die Toten, zu der wir auch die Agathodämonzeremonie rechnen, wurde *merum* zugelassen. Weiter stellten wir fest, daß die Spende entweder als selbständiges Opfer auftritt oder mit einem anderen verbunden[1]. Ferner wird die Spende entweder da gegossen, wo der Opfernde gerade weilt, ist also vom Orte unabhängig; oder sie ist an einen Ort gebunden: die Totenopfer werden am Scheiterhaufen oder Grab gegossen[2]. Der Altar ist meist der gegebene Ort für Libationen, die in Verbindung mit anderen Opfern geschehen. Gewiß kommen auf den Altar auch Libationen, die alleinstehende Spenden sind; das geschieht bei der römischen *praefatio sacrorum*, den Weinerntefesten zu Ehren Juppiters, den griechischen Oinisterien[3]. In die Flamme des Herdfeuers gießen bei Homer die Herolde von den Mischkrügen die Blume[4], auf das Haupt des Opfertieres träufelt der römische Priester den Wein[5]. Diese Verschiedenheiten in der Darbringung werden sich später erklären, wenn wir fragen, unter welchen Vorstellungen der Darbringende seine Gaben weiht[6].

Nur kurz soll von den Worten für die kultische Verwendung des Weines die Rede sein, denn die Etymologie der einschlägigen Bezeichnungen ist bereits durch von Fritze[7] abschließend untersucht: *spand*, die idg. Wurzel des Verbums *σπένδειν* bedeutet 'zucken, ausschlagen'; also heißt *σπένδειν* ursprünglich wohl 'mit einer zuckenden Handbewegung eine Flüssigkeit hinschleudern'. *Χέω*, 'ich gieße aus', wurde bereits besprochen[8]. *Λείβειν* hat den Sinn 'eine Flüssigkeit tröpfelnd ausgießen'; ähnlich klingt lat. *libare*; und zwar läßt Walde[9] *λείβω* und *libare* auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen.

[1] S. o. S. 5ff.; 8ff.

[2] S. o. S. 12. In der Dipylonzeit läßt man die Trankopfer durch große Vasen direkt in das Grab auf den Kopf des Toten laufen, damit er die Flüssigkeit bequem zu trinken vermag. Das entspricht der primitiven Auffassung von der Genußfähigkeit der Totenseelen (Fr. Poulsen, Die Dipylongräber und die Dipylonvasen, 18f.).

[3] S. o. S. 9.

[4] S. o. S. 15f.

[5] S. oben S. 6.

[6] S. u. S. 45ff.

[7] AaO. S. 1ff.

[8] S. o. S. 8f.

[9] Lat. etym. Wörterbuch, 336f.: **(s)leib* 'tröpfeln' in *libo* 'gieße aus' und in *λείβω*.

So bezeichnen also *λείβω* (*libo*) und *σπένδω* das Ausgießen nur eines Teiles der Flüssigkeit, deren Rest mithin der Spender selbst genießt. *Λείβω* und *σπένδω* begegnen bei den verschiedensten Opfern, für die Toten aber gibt es nur *χοαί* (*χέω*); ihnen werden also nicht nur einzelne Tropfen ausgegossen, sondern die gesamte Flüssigkeit, der Opfernde genießt nichts davon[1].

Über den feststehenden Brauch bei der Spende, die als Opfer gedacht ist, kann man sich in den Handbüchern für griechische und römische Altertümer leicht unterrichten. Hier seien nur einige Erscheinungen hervorgehoben, die sich auch bei Gelagespenden nachweisen lassen und damit deren Charakter als den eines Opfers bestimmen. Beim Opfer werden die Anwesenden zu andächtiger Stille und Vermeidung jeder Störung ermahnt (*εὐφημία ἔστω, εὐφημεῖτε*), die Götter werden angerufen, das Opfer wohlgefällig anzunehmen, wobei Flötenspiel ertönte, und ein Paian angestimmt wurde[2]. Leider begegnete uns keine ausführliche Gelageschilderung, in der die *εὐφημία* besonders betont wäre. Das Gegenteil brauchen wir deshalb nicht anzunehmen, denn bei der Spende in Begleitung von heiligem Lied und Flötenspiel, die uns bezeugt sind, bleibt kaum etwas anderes übrig, als andächtige Stille zu wahren, sei es nun, daß dazu eine besondere Aufforderung erging, oder daß es sich von selbst verstand: *Πᾶσα δὲ συμποσίου συναγωγὴ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις τὴν αἰτίαν εἰς θεὸν ἀνέφερε, καὶ στεφάνοις ἐχρῶντο τοῖς οἰκείοις τῶν θεῶν καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς.* So beurteilt Athenaios[3] das Gelage der Älteren. Hier machen die letzten Worte noch eine kurze Ausführung notwendig.

Über die mancherlei Arten von Gelagepoesie redet ausführlich Richard Reitzenstein in seinem Buche 'Epigramm und Skolion'. Aus den dort angeführten wichtigen Zeugnissen[4] ergibt sich, daß vom Naukratiten unter *ὕμνοι καὶ ᾠδαί* nur die heiligen Lieder zur Spende gemeint sein können, nicht

[1] Vgl. von Fritze aaO. 4.

[2] Vgl. Schömann-L. aaO. I 62; II 245f.; Wissowa aaO. 352 A. 2.

[3] V 192BC.

[4] Dikaiarchos im Schol. zu Plat. Gorg. 451E; FHG I 493, Philochoros Fr. 56; FHG IV, Artemon Kass. Fr. 10; Plutarch. quaest. conv. I 1, 5.

das attische Skolion oder die Lieder der Gelageelegie. So lesen wir auch in Platons Symposion: *Μετὰ ταῦτα, ἔφη, . . . σπονδάς τε σφᾶς ποιήσασθαι καὶ εὐξαντες τὸν θεὸν καὶ τἆλλα τὰ νομιζόμενα τρέπεσθαι πρὸς τὸν ποτόν*[1]. Wer ist nun die Gottheit, der zu Ehren bei der Spende dieses Lied ertönt? Reitzenstein[2] meint Dionysos. Aber wenngleich Philochoros[3] eine diesem Gott geweihte, unter Absingung eines Liedes dargebrachte Spende erwähnt, so tritt Dionysos sonst gerade bei Gelagelibationen ganz und gar zurück. Athenaios, Pollux, Suidas wissen nichts davon; Dionysos hat keine Stelle in der dreimaligen Spende[4]. *Ἄιδειν τὸν θεόν, τὸν θεὸν ὑμνεῖν, παιανίζειν* oder *παιᾶνα ᾄδειν*, das sind die Ausdrücke, die sich bei Dikaiarchos, Artemon u. a. für das heilige Lied finden. Vielleicht gibt uns einen Fingerzeig das Wort *παιάν*. Nach Usener[5] war *Παιάν* eine ältere, allen Griechen gemeinsame Gottheit ohne Persönlichkeit und Sage, jedenfalls auch älter als Apollo, auf den sein Name ebenso wie auf Asklepios übertragen wurde, die wie er Götter der Übelabwehr waren. Noch weiter geht Otto Gruppe[6]: er gibt die Belege dafür, daß, wie später die Lobgesänge auf alle Götter Paiane heißen konnten, auch eine stattliche Reihe anderer Götter im Kult oder in der Dichtung diesen oder einen ähnlichen Namen führten, z. B. Asklepios, Zeus[7], Athena, Dionysos, Hypnos u. a. Nun erinnern wir uns, daß die drei wichtigsten Gelagelibationen nicht auf einmal, sondern höchstwahrscheinlich nach je einem Mischkrug erfolgten[8]. Zeus Soter bekommt bei Pindar[9] ein Lied, das mit der Spende beim Gelage verglichen wird:

εἴη δὲ τρίτον
σωτῆρι παρσαίνοντες Ὀλυμπίῳ Αἴγιναν κάτα
σπένδειν μελιφθόγγοις ἀοιδαῖς.

Der Vergleich paßt dann am besten, wenn auch *θάλλοντος ἀνδρῶν συμποσίου* (ebenda V. 1) Zeus seine Spende mit Gesang

[1] 176 A; vgl. Xenoph. Hellen. VII 2, 23; FHG IV 411, Harmodios Lepr. Fr. 1. [2] AaO. 50. [3] FHG I 387 Fr. 21.
[4] S. o. S. 17f. [5] Götternamen, 153f.
[6] Griech. Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906, 1240 A. 1.
[7] Hesych *Παιὰν Ζεύς· τιμᾶται ἐν Ῥόδῳ.* [8] S. o. S. 17.
[9] Isthm. VI 7ff.

erhielt. Es ist deshalb m. E. sehr gut möglich, wenn auch nicht sicher zu beweisen, daß man bei der ersten der drei Spenden einen Hymnus gesungen hat auf *Ζεὺς Ὀλύμπιος* und auf die *Ὀλύμπιοι θεοί*, ähnlich den Versen des Terpander[1], und daß dieser Hymnus *παιάν* genannt wurde in der jüngeren allgemeineren Bedeutung dieses Wortes.

Ob bei der zweiten, der Heroenspende, der Gedanke eines Totenopfers so lebendig war, daß ebenso wie im Totenkult[2] auch hier jegliche Musik unzulässig schien, vermögen wir aus Mangel an Zeugnissen nicht zu entscheiden. Die Agathodämonspende entbehrt offenbar des Paians wie des Flötenspiels[3]. Daß sich dies Instrument sonst zu Paian und Spende hören ließ, sagt uns Plutarch: *Αἱ γὰρ σπονδαὶ ποθοῦσιν αὐτὸν* (scil. *τὸν αὐλόν*) *ἅμα τῷ στεφάνῳ καὶ συνεπιφθέγγεται τῷ παιᾶνι τὸ θεῖον*[4].

Es gab also für die Spende wie für andere rituale Akte, wie für Opfer Bittgänge Begräbnisse Hochzeitszüge, 'feste Flötenmelodien und entsprechende Liederchen'[5]. Wenn erst einmal die Reste antiker Kulthymnen gesammelt sind, wird uns vielleicht auch ihre Beschaffenheit klarer werden. In ähnlicher Weise wie Terpander hat sich vielleicht ein gewisser Tynnichos[6] aus Chalkis betätigt, von dem Plato einen in aller Mund lebenden Paian[7], ein wahres *εὕρημά τι Μοισᾶν* erwähnt. Für die Vortragsweise solcher Lieder scheinen mir aus eben dieser Platostelle wichtig die Worte *τὸν δὲ παιῶνα, ὃν πάντες ᾄδουσι*[8]. Ähnlich hat von den Gelageliedern *τὸ ὑπὸ πάντων ᾀδόμενον* (scil. *γένος*) Dikaiarchos, *ὃ δὴ πάντας ᾄδειν νόμος ἦν* Artemon, *ᾠδὴν τοῦ θεοῦ κοινῶς ἅπαντες μίᾳ φωνῇ παιανίζοντες* Plutarch: also sangen den Hymnus zur Spende alle gemeinsam. Bei der sonstigen skoliastischen Gelagepoesie war das anders.

[1] S. o. S. 35. [2] Vgl. Stengel aaO. 133. [3] S. o. S. 26.

[4] Quaest. conv. VII 8; vgl. Eurip. Ion 1177 ff.

[5] Von Wilamowitz, Die griechische Literatur und Sprache, Kult. d. Ggw. I 3, S. 20.

[6] Vgl. Christ-Schmid, Geschichte der griech. Literatur[5], 153.

[7] Ion S. 534 D.

[8] Eben daraus, daß ihn alle singen, was man von einem gewöhnlichen Choral kaum sagen kann, schließt man auf eine Verwendung beim Symposion.

§ 4. Aufnahme der Spende durch die Gottheit

Auf die Erde, ins Herdfeuer, auf die Opferflamme des Altars gießen im Altertum die Frommen ihre Weinspende[1]; alles Orte, die nach der Anschauung der Alten durch göttliche Gegenwart geweiht sind. Die ursprüngliche Auffassung ist daher wohl klar: die Gottheit ist dort anwesend oder soll dort hinkommen, um den gespendeten Wein an sich zu nehmen. Bei primitivem religiösem Denken wird der Gott unstreitig nach menschlicher Art durch Trinken des Genusses seines Opfers teilhaftig. Die Himmlischen besuchen ja geradezu das Mahl der Sterblichen: Zeus[2] und Poseidon[3] sind bei den Äthiopiern zu Gast, ebenso Iris[4], von allen Olympiern[5] ohne Ausnahme werden die Phaiaken beehrt: *Δαίνυνταί τε παρ' ἄμμι καθήμενοι ἔνθα περ ἡμεῖς.* Gerade bei der Weinlibation konnte ursprünglich der Gedanke an einen auf der Stelle erfolgenden Genuß durch die Gottheit besonders nahe liegen. Einerlei ob man die Flüssigkeit auf die Erde, in das Feuer oder auf den Herd goß, sie verschwand fast im Augenblick vor dem Darbringer. Das erweckte den Glauben, die Götter kommen sofort, um das angebotene Weinopfer zu genießen. Wollte man also die Götter oder Totenseelen zu einem anderen Opfer oder einer sonstigen Feier ihnen zu Ehren einladen, so war nichts geeigneter als eine Weinspende, um sie herbeizuziehen. Während des Patroklos Scheiterhaufen brennt, libiert Achilleus die ganze Nacht über zur Erde: *Ψυχὴν κικλήσκων Πατροκλέος δειλοῖο* (Il. XXIII 221). Mit Wein sucht er auch die Windgottheiten herbeizulocken, als der Scheiterhaufen nicht aufflammen will; ebd. 194 ff.:

Στὰς ἀπάνευθε πυρῆς δοιοῖσ' ἰρῆτ' ἀνέμοισιν,
βόρρῃ καὶ ζεφύρῳ, καὶ ὑπέσχετο ἱερὰ καλά·
πολλὰ δὲ καὶ σπένδων χρυσέῳ δέπαϊ λιτάνευεν
ἐλθέμεν.

Gerade diese Vorstellung von einer sofortigen materiellen Aufnahme des Gebotenen durch die Gottheit hat vielleicht

[1] S. o. S. 39. [2] Il. I 423. [3] Od. I 26.
[4] Il. XXIII 205 ff. [5] Od. VII 200 ff.

mit veranlaßt, bei Griechen wie Römern dem Brandopfer eine Weinlibation zuzufügen[1]. Für die Ägypter des Herodot war das der ausgesprochene Zweck dieses Beiopfers II 39: *Ἀγαγόντες τὸ σφαγιασμένον κτῆνος πρὸς τὸν βωμὸν ὅκου ἂν θύωσι, πὺρ ἀνακαίουσι, ἔπειτα δὲ ἐπ' αὐτοῦ οἶνον κατὰ τοῦ ἱεροῦ ἐπισπείσαντες καὶ ἐπικαλέσαντες τὸν θεὸν σφάζουσι.* Hier mag also der Grund für die Erklärung des unselbständigen Weinopfers liegen.

Eine nicht weniger grob sinnliche Vorstellung als bei den homerischen Götterbewirtungen liegt zugrunde, wenn in mykenischen[2] Gräbern zu dem Mund des Toten von einem Altar aus Röhren hinabführen, in der Dipylonzeit[3] gewaltige Vasen ohne Boden den Zweck dieser Röhren erfüllen: da ist es der Heros, der die Spende wirklich trinkt. Daß wirklich der ganze Trunk zum Genuß des Toten bestimmt sei, vermutete schon von Fritze[5] für die Indogermanen auf Grund der idg. Wurzel des Verbums *χέω*[6].

Diese primitiven Anschauungen machen geklärteren Platz; noch im homerischen Epos wird den Göttern der tatsächliche Genuß von Brot und Wein abgesprochen, fließt doch bei Aphrodites Verwundung kein Blut, sondern (Il. V 339ff.)

ἰχώρ, οἷός πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν·
οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον.
τούνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται.

Auf dieser Stufe der Anschauung wird man sich vorgestellt haben, der Dampf des verbrannten Fleisches, der Duft des Blutes, die Verdunstung des Trankopfers werde von den Göttern genossen[7]. Aber nicht bei allen Griechen werden diese Vor-

[1] Vgl. o. S. 5ff. [2] Vgl. Stengel aaO. 131.

[3] S. o. S. 39; dasselbe vermutet zur Erklärung des Sarkophags von Hagia Triada v. Duhn, Arch. f. Rel.-Wiss. XII 1909, 174. Robertson-Smith aaO. 169f. belegt bei den Hebräern die Anschauung, daß Jahwe das Fleisch der Stiere ißt und das Blut der Böcke trinkt; Tylor aaO. II 378f.

[4] Smith aaO. 173. [5] AaO. 16; oben S. 8; 39f.

[6] Während die Götter Wein und Wasser gemischt erhalten, wie das die gewöhnliche Nahrung ist, bekommen die Toten *ἄκρατον*. Den Grund dieses Unterschiedes lernen wir unten in Kap. III kennen: der Wein ist hier Ersatz der gewöhnlichen Totennahrung, des Blutes.

[7] Vgl. Schömann-L. aaO. II 227.

stellungen reiner und abstrakter; zu Lukians Zeit ist der gemeine Mann überzeugt, daß die Totenseelen Wein und Melikraton materiell genießen[1], und eine ägyptische Kirchenordnung des 4. Jhd. gibt die peinlichsten Vorschriften für die Darbietung des Abendmahles, damit ja nicht ein heidnischer Dämon in Gestalt einer Fliege, Maus oder sonst eines Tieres der heiligen Sakramente teilhaftig werden könne[2].

§ 5. Zweck der Darbringung von Weinopfern

Ein Opfer also, das ein Gott[3] genießt, haben wir in der Weinspende, einerlei ob sie von Staats wegen, im häuslichen Kult oder beim Symposion gegossen wird. Ein Opfer aber ist stets nicht nur Darbringung für den Gott, sondern auch eine Entäußerung des Menschen von einem Teil seines Besitzes. Die Frage nach dem Zweckgedanken dieser Entäußerung berührt die Frage der Veranlassung zum Opfern überhaupt. Ernst Curtius[4] steht auf dem Standpunkt, die Entäußerung von seiten des Menschen sei Nebensache, ebenso der Genuß, den die Gottheit vom Opfer hat; die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch sei vielmehr das, worauf es ankomme; das Opfer erfolge regelmäßig, weil der Mensch der steten Erneuerung jener Gemeinschaft nie entbehren könne. Eine solche Gemeinschaft wird aber durch das gemeinschaftliche Mahl hergestellt. Danach wäre also die Absicht des heidnischen Speiseopfers die Erreichung einer Gemeinschaft mit der Gottheit. Wäre das richtig, so stünden die klassischen Völker nicht vereinzelt mit diesem Opfermotiv: für die Semiten[5] betonen das Robertson-Smith und Wellhausen, und noch vor 200 Jahren vollzogen preußische Bauern ein Opfer

---

[1] Luk. Char. 22.

[2] P. Drews, Das Abendmahl und die Dämonen, Hess. Blätter f. Volksk. IV 181.

[3] Da der Wein im Totenkult erst sekundär ist (s. S. 44 Anm. 6), spreche ich über den Zweck dieses Opfers erst da, wo vom Wein als Vertreter des Blutes die Rede ist (Kap. III).

[4] Nr. d. Ges. d. Wiss. z. Gött. 1861, 361.

[5] Smith aaO. 171; Wellhausen aaO. 122f.

in altheidnischer Weise, dessen Ritus unbedingt die Gemeinschaft mit der Gottheit als Zweck erscheinen ließ [1]. Ganz anders stellt sich zu der Frage Bernhardi [2], für den in erster Linie das eigennützigere Opfermotiv des *do ut des* maßgebend ist. Danach beruht die Sitte der Trankopfer, wie die aller anderen Darbringungen, die der Mensch den Göttern schuldig zu sein glaubt, auf der Anschauung, daß es Pflicht eines jeden ist, an dem, was ihm selbst zum Genuß oder zur Erhaltung des Lebens dient, auch der Gottheit einen Anteil zu gewähren; dafür soll diese ihm auch fernerhin Nahrung und Kleidung, Hilfe und Rettung gewähren. Auch das wäre nichts eigenartig Antikes, denn der heidnisch-germanische Ritus hat gleichfalls ausgesprochen das eigennützige Prinzip der Gegenseitigkeit als Veranlassung; Odin gebietet in der Edda [3]:

> Gebet unterlassen ist immer noch besser,
> als für das Erbetene nichts zu bieten;
> nach der Gabe richtet sich stets die Vergeltung.

Für Griechen und Römer kann man sich nicht einseitig auf den Standpunkt von Curtius oder Bernhardi stellen. Beide Gedanken sind auch für Griechen und Römer als treibend zuzugeben. Für das Geschenkopfer sind die Belege reichlich. Pallas Athene empfindet es als unrichtig, daß Zeus dem Odysseus nicht helfen will, der ihm so reiche Opfer gespendet hat [4]; die Gelübde der Römer fordern oft die Gegenleistung ausdrücklich [5]. Dagegen für das Sakramentopfer sind die Belege bis jetzt spärlich [6]. Immerhin muß man auch mit dieser

---

[1] Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, Berlin 1900, 289 § 423: Heidnische Ostpreußen bringen im Geheimen blutige Opfer von Böcken dar. Gewählte Waidelotten (Priester) schlachten den Bock und besprengen mit dessen Blut die Anwesenden. Reiches Material bietet A. Thomsen, Arch. f. Rel.-Wiss. XII 1909, besonders S. 471 ff.

[2] AaO. 1; das ist im wesentlichen auch die Auffassung bei Schömann-L. aaO. I 60; II 227 f.

[3] Die Edda, deutsch von Jordan, 243. Bei den heidnischen Preußen trug der Bauer dem Donnergott Perkunas eine Speckseite auf den Acker und rief: du Gott, schlage nicht in das meinige, ich will dir diese Seite Speck schenken (Wuttke-M. aaO.).

[4] Od. I 61 f.

[5] Appel *De Romanorum precationibus*, RGVV VII 2 S. 149 ff.

[6] A. Dieterich, Mithrasliturgie [2] 102 ff.

zweiten Auffassung rechnen. Doch ob im einzelnen Falle die Idee der Entäußerung oder der Gemeinschaft stärker empfunden wurde vom antiken Menschen, kann man nicht mehr sagen. Entäußerung oder Herstellung der Gemeinschaft liegt da vor, wo der Gott in der Not zu Hilfe gerufen oder besänftigt wird [1], wo also die Gottheit zu einer Leistung angerufen wird aber man sich auch zugleich die gnädige Nähe des Gottes sichert. Entäußerung liegt vor, wo man bei Libationen das ganze Opfer ausgießt, wie bei dem Eidopfer und den Totenspenden [2]: man behält ja nichts, was die Gemeinsamkeit herstellen kann. Aber in solchen Fällen, wo nur ein Teil libiert wird und kein bestimmter Zweck mehr deutlich wird, kann ursprünglich der Wunsch, mit der Gottheit in eine Art Gemeinschaft zu treten, wirksam gewesen sein [3], die Absicht, mit dem Gotte gemeinsam zu essen und zu trinken, um dadurch des Segens der Gottnähe teilhaftig zu werden.

[1] S. o. S. 10ff. [2] S. o. S. 12, 22f.

[3] Es ist nicht richtig, wenn W. Wundt (aaO. II 2 S. 340f.) für die Semiten nur das Opfermotiv der göttlichen Gemeinschaft annehmen will. Daß es auch bei ihnen andere Gedanken vom Opfer gegeben hat, ist wiederholt nachgewiesen (Smith aaO. 266; Marti, Geschichte der israelitischen Religion, 118f.; ders., Die Religion des alten Testaments, 20, 34).

ZWEITES KAPITEL

Wein und Mensch

§ 1. Zusammenhang von Opfer und Symposion

Daß wir die Beziehungen von Wein und Gott vorausgenommen haben, obwohl sie erst von menschlichen Verhältnissen dorthin übertragen sind [1], wird deshalb richtig erscheinen, weil ohne die Vorstellungen, die dort erwachsen sind, sich manche Vorstellungen aus der Beziehung zwischen Wein und Mensch nicht erklären lassen. Wenn wir diese zu erläutern versuchen, so scheiden zunächst diejenigen Spenden aus, von denen der Mensch nicht mitgenießt, d. h. die Eidopfer oder die χοαί an die Unterirdischen. Dagegen sind hier die Fleischopfer zu behandeln, bei denen ja der Wein so oft erscheint [2]. Diese Fleischopfer sind ohne Opfermahl nicht denkbar; jedes Schlachten ist auch ein Opfer: erinnern wir uns daran, was früher über den Fleischgenuß im Altertum gesagt wurde [3].

Im Speiseopfer ißt man gemeinsam mit dem Gott [4]: was von dem Fleisch nicht für die Götter verbrannt

---

[1] S. o. S. 5. [2] S. o. S. 5ff.

[3] S. o. S. 6ff. Das ist heute noch nicht anders geworden, vgl. Gerhart Hauptmann, Auf einer griechischen Reise (Neue Rundschau XIX 1908, I 17).

[4] Ada Thomsen (Arch. f. Rel.-Wiss. XII 1908, 464): „Im Sakrament wird der Gott gegessen, im Speiseopfer ißt man mit dem Gott, dieser Unterschied darf nicht verwischt werden".

wurde, diente den Menschen zur Speise. Vollzieht ein Priester das Opfer im Tempel, so erhält auch er seinen Anteil. Freunden schickt man etwas davon ins Haus[1]. Was nicht an Ort und Stelle verzehrt wird, nimmt man mit zur Wohnung. Überhaupt findet beim Privatopfer, auch wenn das Tier im Tempel geschlachtet war, zu Hause eine Opfermahlzeit statt. Von Staats wegen angestellte Festopfer (δημοθοινία, ἑστίασις, δεῖπνον δημοτελές) waren meist mit einer Volksspeisung verbunden. Aber solche Gelegenheiten kamen immerhin selten vor. Fustel de Coulanges (aaO. 179 ff.) meint, außer diesen allgemeinen Festmahlen habe täglich ein sakrales Mahl ausgewählter Bürger stattgefunden; einen Rest der alten Sitte bilde die Speisung der Prytanen im Prytaneion. Mehr als eine wahrscheinliche Vermutung läßt sich aber aus den von Fustel de Coulanges angeführten Belegen nicht gewinnen. Vor allem darf man nicht von der Erwähnung eines ständigen heiligen Mahles bei den Naukratiten[2] einen solch weitgehenden Schluß ziehen, wie es Fustel de Coulanges[3] tut.

Das Fleischessen als sakrale Mahlzeit begegnet uns bereits in homerischer Zeit, ja sogar die Olympier nehmen noch leibhaftig teil[4]. Diese sakrale Auffassung des Fleischgenusses hat sich lange behauptet; sie gilt für Griechen wie Römer[5],

---

[1] Die allgemeinen Bemerkungen über das Opfermahl sind im wesentlichen im Anschluß an Schömann-L. aaO. II 247 ff. gegeben. Bei den Festmahlen der griechischen Kultvereine wird das Fleisch von den Genossen im Kultlokal verzehrt, Abwesenden schickt man den Opferanteil ins Haus (Poland, Das griechische Vereinswesen 258). Die griechische Sitte erinnert unwillkürlich daran, wie bei uns noch heutigen Tags auf dem Lande die jährlich ein- bis zweimal erfolgende Hausschlachtung geradezu ein Fest bedeutet, wozu Verwandte und Freunde geladen werden müssen. Außerdem wird jedes bekanntere Haus mit einem natürlich bescheidenen Anteil bedacht, meist mit etwas Suppe.

[2] Athen. IV 149 D ff.

[3] Ähnlich wie für die Familie (s. o. S. 29 f.) beurteilt er den Einfluß der Religion auf den Staat: *L'association humaine était une religion; son symbol était un répas fait en commun.*

[4] S. o. S. 43.

[5] Vgl. Schömann-L. aaO. II 247; zu seinen Belegen füge ich noch hinzu: Hom. Il. I 469 ff.; Od. III 40 ff., 459 ff.; XIV 432 ff.; Homer. Hymn. II 319 f.; Herodot VI 57; Eurip. Ion 31 f.; Menander, Samia (Menandrea ed. A. Körte 81) 184 ff.; Valer. Max. IV 2, 3: *Non contentus enim Scipio*

Inder, Perser, Semiten[1], endlich begingen auch unsere heidnischen Vorfahren[2] ihre Mahle als Opfermahle. Wenn das ganze sakrale Leben von der Sippe[3] ausgeht, so muß in der ältesten Zeit auch das Opfermahl auf die Familie beschränkt gewesen sein. Aber in der historischen Zeit drängt die Entwicklung dazu, den Kreis weiter zu ziehen: da erscheint die Veranstaltung keineswegs als Familienmahl; im Gegenteil, es gilt als nicht religiös, Freunde und entfernte Verwandte nicht zu laden[4]. Bei den Semiten greift man gleichfalls über die Familie hinaus und ist bestrebt, auch die entfernteste Verwandtschaft möglichst teilnehmen zu lassen[5]. Wenn man dieses Streben, möglichst die ganze Sippe am Opferschmaus teilnehmen zu lassen, beobachtet, so könnte das für die von Ernst Curtius[6] verteidigte Gemeinschaft mit der Gottheit als Opfermotiv sprechen; es könnte die Absicht vorliegen, möglichst viele an dem segenbringenden Mahle teilnehmen zu lassen. Aber das bleibt nur eine unbeweisbare Vermutung; es könnte eine Zunahme der Gastfreundschaft sein, die außer Zusammenhang mit dem Opfergedanken steht. Nur von den Semiten ist das auf einer gewissen Stufe zweifellos angestrebt worden.

Daß zu dem Opfermahl auch getrunken wurde, läßt sich fast aus jeder überlieferten Beschreibung einer solchen Veranstaltung erkennen. Dabei mag man den Wein getrunken haben, von dem vorher zum Fleischopfer gespendet war. Als Gelage können wir aber das Trinken zum Opfermahl im allgemeinen nicht bezeichnen, gerade so wenig wie den Trunk

---

auctore senatu in Capitolio Iovis epulo cum Graccho concordiam communicasse; Dionys. v. Hal. ant. Rom. II 23; Wissowa aaO. 353; 357.

[1] Wellhausen aaO. 114f.; Robertson-Smith aaO. 197.

[2] K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, Berlin 1900, IV 340; Wuttke-M. aaO. 289 § 423; J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4] I § 191.

[3] S. o. S. 29. [4] Theophr. Charakt. 9.

[5] Wellhausen aaO. 115ff.; Robertson-Smith aaO. 208ff.

[6] S. o. S. 45f. Für dasselbe Opfermotiv erklärt sich Fustel de Coulanges aaO. 134: *Les anciens croyaient que toute nourriture préparée sur un autel et partagée entre plusieurs personnes établissait entre elles un lien indissoluble et une union sainte qui ne cessait qu'avec la vie.*

zum täglichen Mahl. Nur eine Feier in der Ilias[1], das Opfer auf Chrysa, bietet zunächst ein heiliges Mahl und Trank, dann als der erste Hunger und Durst gestillt ist, ein ausgesprochenes Opfergelage[2], vielleicht sogar mit besonderer Gelagespende.

Sonst hören wir in homerischer Zeit nichts von einem Symposion nach Abschluß des Opfermahles, und überhaupt steht das Symposion selten mit dem sakralen Speisemahl zusammen. Wir haben zu fragen: hat sich das Symposion aus dem Opfermahl entwickelt, oder ist es ursprünglich ein selbständiges Trankmahl gewesen? Und war es selbständig, war es dann ursprünglich profan oder sakral? Die Antwort darauf ist schwer zu geben. Wo das Symposion zuerst auftritt, steht es in völlig lockerer Verbindung mit dem Opfermahl und scheint auch selbst mit sakralen Riten ausgestattet gewesen zu sein. Später ist überhaupt kein Zusammenhang mit dem Opfermahl vorhanden und seine sakralen Teile, die Weinlibationen[3], treten deutlich hervor. Opfermahlzeiten, zu denen das ganze Volk geladen war, fanden auch in späterer[4] Zeit statt, aber wir hören nicht, daß diesen *δημόσιαι θοῖναι* auch ein *δημόσιον συμπόσιον* folgte. Unsere Tradition kennt das Symposion nur im Anschluß an das Familienmahl[5]; das hat wohl nicht immer Fleischspeise[6] geboten, also auch sakrale Elemente in geringerer Zahl aufgewiesen als das rituelle Opfermahl. So besteht denn in historischer Zeit der in der Ilias nur einmal angedeutete Zusammenhang zwischen Opfermahl und Symposion[7] überhaupt nicht. Der Zusammenhang zwischen

[1] I 457ff.; s. o. S. 15f.

[2] Eine moderne Parallele bietet Tylor aaO. II 408f.: Bei den Bulgaren werden am Fest der Panagia (Jungfrau Maria) Opfer von Lämmern, Honig, Wein u. a. dargebracht. Durch ein Kind wird einem der drei Heiligen das Opfer bestimmt, die Anwesenden trinken jeder einen Becher Wein und sprechen: heiliger N. N. für dich dieses Opfer. Darauf schneidet man dem Lamm den Kopf ab; am Abend kommt die ganze Einwohnerschaft zusammen, um die verschiedenen Opfer zu verzehren. Das übliche Zechgelage beschließt die heilige Zeremonie.

[3] Über die ersten Spuren dieser Sitte vgl. o. 15 A. 5.

[4] S. o. S. 49f. [5] S. o. S. 16ff. [6] S. o. S. 6f.

[7] Keine passende Analogie bietet der heidnisch-germanische Brauch, in dem unter christlichem Einfluß die Opfer abgeschafft wurden; die Mahl-

Opfermahl und Symposion ist mithin so gering, daß er kaum ein ursprünglicher gewesen sein kann, und die Spenden, die in historischer Zeit bei dem Symposion ausgegossen werden, zeigen, daß man sich, wo es geschah, die Gottheit anwesend dachte oder anwesend wünschte [1].

Im allgemeinen vollzieht sich die Entwicklung vom Sakralen zum Profanen, nicht umgekehrt: es mögen also die Gelagespenden Reste eines alten heiligen Trankmahles sein. Aber das schließt nicht aus, daß eine andere Wurzel des Symposions die profane Freude an der Geselligkeit und an einem guten Trunk gewesen ist. Und zwar haben wir, wenn wir die erst später belegten Gelagespenden als *διαφορὰ εἰδοποιός* des Symposions betrachten, in der Ilias, wie gesagt, nur eine einzige Stelle [2], die seine Existenz in homerischer Zeit bezeugte. Auch fehlen dort die *δεύτεραι τράπεζαι* [3], die in späterer Zeit das Gelage einleiten. Mag aber auch das Symposion als besondere Einrichtung neben dem Deipnon nicht ausdrücklich erwähnt werden, ein *convivium* auf profaner Basis haben wir doch, allerdings noch unentwickelter Art: das häufig wiederkehrende *αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος κτλ.* deutet an, daß der erste Hunger und Durst vorbei ist; gezecht wird aber zuweilen noch über diesen Zustand hinaus, so nach dem Privatschmaus im Zelt des Achilleus [4]. Auch bei dem Opfer in Chrysa findet sich dieser Formelvers [5], nur ist da auch die sakrale Spende wahrscheinlich.

In den Zeiten nach Homer findet sich schon zur Zeit des Xenophanes [6] ein vollentwickeltes Symposion mit Spenden und mannigfachen Arten des Zu- und Vortrinkens. Davon sind die Spenden bereits besprochen; vielleicht lehren uns die übrigen Trinksitten mehr über das Wesen des Symposions.

---

zeiten behielt man aber bei und trank dann zu Ehren Christi, der Maria und eines Heiligen (man beachte die Dreiheit). Denn hier liegt eine gewaltsame Veränderung vor (W. E. Wilda, Das Gildenwesen im Mittelalter, Halle 1831, 13; Müllenhoff aaO. 338).

[1] S. o. S. 43 f. [2] S. o. S. 15 f.
[3] S. o. S. 14 A. 5. [4] Il. IX 222. [5] Il. I 469.
[6] S. o. S. 15 A. 5.

Bevor wir aber sie untersuchen, ist zu fragen, wen man sich als Teilnehmer am Symposion zu denken hat.

Ich erinnere zunächst an die zahlreichen griechischen Vereine, die ausschließlich gottesdienstlicher Art sein konnten, oder die irgendein gemeinsames Geschäft oder Gewerbe trieben, die sich zum Zweck gegenseitiger Unterstützung und Aushilfe gebildet hatten, oder die sich nur gemeinschaftlich unterhalten und belustigen wollten [1]. Sie alle haben ihre Zusammenkünfte gefeiert gerade so gut wie die Vereine der Gegenwart. Auch damals gab es so mancherlei Anlaß zum Feiern: die Aufnahme eines Mitgliedes, der Antritt oder die Niederlegung eines Amtes, eine Schenkung, eine Totenfeier [2]. Mit der zunehmenden Veräußerlichung [3] des Genossenschaftslebens bedarf es schließlich keines besonderen Anlasses mehr, wenn gefeiert, d. h. getrunken werden soll. Die gemeinsame Teilnahme an einer solchen Veranstaltung, das *συμπίνειν*, übt eine einigende Wirkung, die in der Präposition *σύν* ausgedrückt liegt. Dadurch erinnert das *συμπόσιον* an die alten Opfermahle, die auch die Angehörigen derselben Sippe, d. h. desselben Kultes vereinigten. Die Einigung, die durch gemeinschaftliches Essen und Trinken herbeigeführt wird, trägt religiösen Charakter. Von einem gemeinsamen Gelage der Thebaner und Perser erzählt Herodot, seinem Tischnachbar habe ein Perser einen Beweis seiner vertraulichen Gesinnung gegeben, die eine freundschaftliche war, weil er ihm *ὁμοτράπεζος* und *ὁμόσπονδος* geworden sei [4]. Gemeinsame *σπονδή* ist gemeinsamer Kult; der Perser und der Thebaner sind Religionsgenossen und damit einander unverletzlich geworden. Daß das nicht etwa nur persische sondern auch griechische Anschauung war, zeigt das Vorkommen von *ὁμόσπονδος* in ähnlicher Bedeutung bei De-

[1] Vgl. Schömann-L. aaO. II 568 ff., wo Erich Ziebarth's Ergebnisse schon verwertet sind.

[2] Vgl. Poland aaO. 252. [3] Ders. 259 ff.

[4] IX 16. Auf ein durch das *συμπίνειν* herbeigeführtes freundschaftliches Verhältnis deutet vielleicht auch hin, wenn einer seinem Oinomaos zutrinkt und dabei betont, *συμπόται* wollen wir werden, CAF I 770 Kock, Nikochares Fr. 1:

Οἰνόμαος οὗτος χαῖρε, πέντε καὶ δύο,
κἀγώ τε καὶ σὺ συμπόται γενοίμεθα.

mosthenes (XVIII § 287). Vielleicht liegt auch griechische Auffassung zugrunde, wenn nach Herodot (III 14) der ägyptische König Psammenit, als einer seiner ehemaligen *συμπόται*, jetzt ein Bettler, an ihm vorbeikommt, in laute Klagen ausbricht.

Das Symposion besteht nur aus Männern; Frauen haben nicht teilzunehmen, wenigstens nach alter griechischer Sitte; später beteiligen sich allerdings die Hetären. Auch Rom hat die Frauen erst mit der Übernahme dieses späteren griechischen Gelagezeremoniells zugelassen [1]. Merkwürdig ist, was Theopomp [2] über die Stellungnahme anderer Völker zu dieser Frauenfrage weiß: die Etruskerfrauen blieben keineswegs dem Symposion fern, sie mußten auch nicht bei ihren Männern Platz nehmen, sondern sie durften sich lagern, wo sie wollten, und durften auch nach Belieben vortrinken. Bei den Illyriern hat die Frau dasselbe Recht wie in Etrurien, aber dafür auch die Pflicht, nach dem Gelage den Mann nach Hause zu bringen. Bei germanischen [3] Stämmen war der Frau die Teilnahme am Gelage durchweg gestattet.

Die Tatsache des ursprünglichen Ausschlusses der Frau vom Symposion lehrt uns nichts über seine ursprüngliche Natur. Denn der Grund des Ausschlusses kann sowohl ein sakraler wie ein profaner sein. Es ist möglich, daß der Ausschluß der Frauen vom Symposion seinen Grund darin hat, daß man die Frauen in primitiven Verhältnissen von religiösen Bräuchen, also auch vom Opfer gänzlich fern hält (Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, 49 f.). Aber es gibt auch profane Gründe dafür, daß die Männer oft für sich allein speisen in Abwesenheit der Frauen und daß sie infolgedessen ihre Trinkgelage allein abhalten. Nach den Ausführungen von Schurtz (aaO. 330 f.) wird das meist durch die ursprünglich getrennte Wirtschaft der Geschlechter veranlaßt. Der Mann ist vorwiegend Jäger, die Frau sorgt für die Pflanzenkost. Zunächst bereiten die Männer ihre Mahlzeiten allein zu und verlegen sie naturgemäß nach dem Männerhaus. Daraus ent-

[1] Vgl. Marquardt, Privatleben der Römer I 331 ff.

[2] FHG I 315 Fr. 222; II 284 Fr. 41.

[3] Vgl. E. Budde, Die Bedeutung der Trinksitten in der Kultur der Angelsachsen, Jenaer Diss. 1906, 39.

wickeln sich Speiseverbote für die Frauen, die leicht auch auf die Getränke übergreifen können. Aus dieser Entwicklung erklären sich m. E. die Verhältnisse bei den Massalioten und Milesiern, von denen Theophrast weiß (Fr. 117, Ath. X 429a; hg. v. Wimmer, Leipz. 1866, III 198): *Παρὰ δὲ Μασσαλιώταις ἄλλος νόμος τὰς γυναῖκας ὑδροποτεῖν· ἐν δὲ Μιλήτῳ ἔτι καὶ νῦν φησὶ Θεόφραστος τοῦτ' εἶναι τὸ νόμιμον.*

Die wiederholt betonte Ähnlichkeit zwischen Opfer und Symposion scheint sich auch auf die Ausschließung der dienenden Personen bei beiden Veranstaltungen zu erstrecken. Vom Symposion der homerischen Zeit sagt Athenaios: *Δοῦλος οὐδεὶς ἦν ὃ διακονήσων, ἀλλ' οἱ νέοι τῶν ἐλευθέρων ᾠνοχόουν*[1]. In der Tat ministrieren beim Opfer in der Ilias *κοῦροι* und *κήρυκες*, das sind junge Adelige[2], eben sie verteilen auch den Opfertrank[3], und wiederum sind es die *κήρυκες*, welche die Becher bei jenem ausgesprochenen Opfergelage[4] auf Chrysa füllen. Dieselben Diener begegnen bei homerischen Mahlzeiten und Gelagen, die keinen ausgesprochenen Opfercharakter aufweisen[5]; des Menelaos Sohn oder gar Patroklos selbst walten zuweilen dieses Amtes. Zu der Gemeinde der *συμπόται*, soweit man in homerischer Zeit schon von einer solchen reden kann, haben also Sklaven keinen Zutritt. Auch später üben häufig vornehme, freie Jünglinge dieses Amt eines Mundschenken aus: in Sparta dürfen die *παῖδες οἰνοχόοι* sogar mittrinken, die Becher werden von ihnen kredenzt[6], d. h. angetrunken, nicht nur eingeschenkt[7]. Eine solche Exklusivität hat beim Opfer den Zweck, Unberufene fernzuhalten, damit sie nicht an dem Segen der heiligen Handlung teilnehmen

---

[1] V 192BC.

[2] Il. I 463; III 245ff., 268ff., 295ff.; vgl. Buchholz, Homerische Realien II 1 S. 52ff. [3] Od. III 339ff., 471, wo sie *ἄνερες ἐσθλοί* heißen.

[4] S. o. S. 15f. [5] Od. XV 140; XVIII 423ff.; Il. IX 201ff.

[6] S. u. Kap. IV Ende.

[7] Nicht weniger exklusiv ist die Gemeinde der *συμπόται* bei den Skythen. Nach Herodot (IV 66) veranstalten die Gauvorsteher jährlich mit ihren Leuten ein Gelage, von dem aber die zur Zeit Ehrlosen ausgeschlossen sind, d. h. solche, die keinen Feind erschlagen haben.

oder sie in Unsegen verwandeln[1]. Dieser Grund kann auch beim Symposion nachgewirkt haben. Aber auch hier tritt wieder ein profaner Grund in Konkurrenz: der Wunsch der freien Leute, beim Trunk unter sich zu sein.

Aber nicht nur die Lebenden einigen sich zum *συμπόσιον*, auch Verstorbene nehmen unter Umständen daran teil. Die Toten begegneten schon in mannigfacher Beziehung zum Wein: am Scheiterhaufen, auf das Grab, in das Grab erhalten sie Libationen. So begehen auch nach der Bestattung die Hinterbliebenen und Freunde den Leichenschmaus mit Gelage. Bei den Griechen führt die Veranstaltung den Namen *περίδειπνον*[2]. Das *δεῖπνον* weist auf eine vollständige Mahlzeit; insofern als bei einer solchen immer getrunken wird, darf sie hier erwähnt werden. *Περί* — ursprünglich hat also wohl der Schmaus um den Toten selbst herum stattgefunden, den man sich anwesend und mitgenießend denkt. Noch die heutigen Germanen[3] denken sich beim Leichenschmaus mitunter den Toten anwesend: die Seele setzt sich mit zu Tische; es stehen Stuhl, Licht, Speise und Trank für sie bereit. Gehen die Gäste auseinander, dann nimmt der Tote Abschied. Solche Totenfeiern scheint man ursprünglich auf dem Grab selbst begangen zu haben; für die Römer weiß Varro[4] von einem solchen *silicernium* zu berichten, Cicero erzählt das Gleiche von dem Leichenschmaus für Catilina[5]. Wenn etruskische Grab-

---

[1] Wissowa, Rel. u. Kult. der Römer 333.

[2] Die Seele des Verstorbenen ist beim Totenmahl anwesend, vgl. Artemid. onirocr. 271, 10H: *Ἡ ὑποδοχὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ ἀποθανόντος.* Für die Sitte selbst z. B. Herakl. Pont. pol. 30, 2 (FHG II 221): *Παρὰ τοῖς Λόκροις ὀδύρεσθαι οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῖς τελευτήσασιν, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐκκομίσωσιν εὐωχοῦσιν.* Vgl. Rohde, Psyche I 231f.

[3] Wuttke-M. aaO. 469f. § 746f.

[4] Varro (bei Nonius p. 48, 8): *Funus exequiatis laute ad sepulcrum antiquo more silicernium confecimus ... quo pransi discedentes dicimus alius alii: vale.* Auch hier scheidet vielleicht die Seele mit dem Auseinandergehen der Gäste, wenn man das *vale* mit auf sie beziehen darf.

[5] Cicero pro Flacco 95: *Sepulcrum L. Catilinae floribus ornatum hominum audacissimorum ac domesticorum hostium conventu epulisque celebratum est.*

anlagen[1] geradezu Bankettsäle bergen, so hat man in ihnen das Zusammensein mit dem Verstorbenen wohl öfter als nur unmittelbar nach dem Tode gefeiert: solch dauerhafte Anlagen lohnten sich nur bei öfterer Wiederkehr von Gedächtnismahlen. Auch in Deutschland hielt sich eine derartige Sitte, die der Gedächtnismahle am Grabe, bis weit in die christliche Zeit; noch im 11. Jhd. hat die Kirche dagegen anzukämpfen[2]. Bei solchen Vorstellungen von der Genußfähigkeit der Abgeschiedenen ist es nicht wunderbar, wenn man sich ein Bild vom Leben nach dem Tod macht, das in seinen Genüssen die der Lebenden widerspiegelt: 'Ein Trunk frischen Wassers aus der Quelle dünkt auch für den Toten Erquickung; Wasser oder Honigseim, Milch, Butter, Öl, Bier oder Wein, einem jeden sein Getränk auch drüben. Das Mahl ist der Gipfel des Tages, das Gelage ein Fest, auch jenseits'[3]. Diese Jenseitsgedanken sind keineswegs griechische Eigenart, die arischen Inder, die Thraker haben sie gleichfalls[4]. 'Das Gelage der Toten dürfte bei den Griechen so alt gewesen sein wie das Gelage der Lebenden'. Diese Bemerkung von Sybels[5] wäre vielleicht so zu modifizieren: die Vorstellung von einem Totenbankett konnte sich sehr bald entwickeln, nachdem das Symposion der Lebenden sich in seinen Formen gefestigt hatte. Aber wann das geschehen ist, läßt sich in Jahreszahlen nicht ausdrücken. Uralt scheint die Vorstellung bei den Völkern am Mittelmeer, also vielleicht auch bei den Griechen, gewesen

---

[1] Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker 416. Als ägyptische Sitte belegt bei A. Erman, Die äg. Religion[2], Berlin 1909, 156.

[2] Ada Thomsen, Arch. f. Rel.-Wiss. XII 1908, 485; ebd. 483: bei den Tchuwaschen in Rußland feiert man jährlich ein fröhliches Mahl auf dem Familiengrab. Während allgemein als Totenfeier der Schmaus im Vordergrund steht, veranstalten die Araber auf dem Grab einen Umtrunk: die Geschlechtsgenossen trinken der Reihe nach; sobald die Reihe an den Verstorbenen kommt, gießt man den Becher aus (Wellhausen aaO. 183 A. 7; vgl. A. Thomsen aaO. 488). Auch bei den Iobakchen in Athen erscheint die Feier beim Tod eines Vereinsmitgliedes nur als Trinkgelage (Poland aaO. 508; Ende der Iobakcheninschrift bei Maaß, Orpheus 30ff.).

[3] v. Sybel, Christliche Antike I 42 in einer vergleichenden Untersuchung der Jenseitsgedanken des Altertums.

[4] v. Sybel aaO. 54. 57. [5] AaO. 57.

zu sein. So wurden in Volo[1] aus mykenischer Zeit Gräber aufgedeckt, die erkennen ließen, daß die Leichen auf den linken Arm gestützt lagen; doch wohl zu Mahl und Gelage. Gleichfalls aus mykenischer Zeit stammen Massengräber aus der Nähe von Syrakus[2], in denen die Toten nacheinander beigesetzt wurden bis zur Überfüllung. Man legte die Leichen auf den Boden oder an die Wand, die Füße nach der Mitte gekehrt. Daß Mahl und Gelage der Zweck einer solchen Anordnung war, ergibt sich aus dem beigestellten Eß-[3] und Trinkgeschirr. Auch die Etrusker kannten keine anderen Genüsse im Jenseits, wie Urnen und Sarkophage zeigen, auf denen die Toten beim Bankett dargestellt sind, die Schale in der Hand[4].

Aus solchen Volksvorstellungen mögen die Orphiker ihre Lehre von der bisher dem Griechentum so fremden[5] persönlichen Unsterblichkeit entwickelt haben. Das schattenhafte Weiterleben im Hades allein brauchte noch nicht zu solchen Vorstellungen zu führen, ebensowenig wie die Scheol der Juden. Das älteste Zeugnis der griechischen Jenseitsvorstellung von dem Gelage der Seligen, dem *συμπόσιον τῶν ὁσίων*, ist eine kyrenäische Schale des 6. Jhd.: fünf Männer sind zum Trunk gelagert. Ihnen dienende Geister in Gestalt von geflügelten Jünglingen und Menschenvögeln bringen Wein und Kränze herbei[6], beides Zeichen des Symposions. Nur damit wir für das Symposion da unten würdig geschmückt sind, meint Aristophanes, werden wir als Leichen gesalbt und bekränzt:

[1] Berl. Phil. Wschr. XX (1900) 704.

[2] Röm. Mitt. XIII (1898) 159 ff.

[3] Dieser Umstand beweist, daß es sich nicht um ein reines Symposion handelt. Wenn man sich aber die Toten nur zum Mahle trinkend dachte, ist ein solches Totenbankett nicht, wie man zunächst denken könnte, als ein rein sakrales Trinken aufzufassen.

[4] Röm. Mitt. aaO. Spuren einer solchen Jenseitsvorstellung bietet auch das germanische Altertum: bei Neudorf in Bayern wurde ein Hügel geöffnet, in dem fünf Skelette, die Schädel auf den Schenkelknochen, um ein Gefäß saßen, in dem sich Knochen befanden. Zur Seite lagen eiserne Messer. Also auch hier wieder ein Totenmahl.

[5] Vgl. Rohde aaO. II 28. 37.

[6] Vgl. G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, Leipz. 1902, 14 ff.

Οὐδὲ γὰρ ἂν ἀποθανόντες ἐστεφανωμένοι
προὐκείμεθ', οὐδὲ βακκάρει κεχριμένοι,
εἰ μὴ καταβάντας εὐθέως πίνειν ἔδει.
διὰ ταῦτα γάρ τοι καὶ καλοῦνται μακάριοι.
πᾶς γὰρ λέγει τις, ὁ μακαρίτης οἴχεται,
κατέδαρθεν· εὐδαίμων, ὅσ' οὐκ ἀνιάσεται[1].

Auf dem Vasenbilde und bei den Orphikern handelt es sich deutlich nicht um ein Mahl, sondern um ein Symposion. Man könnte daran denken, daß hier nur die Freude an der Geselligkeit bei gutem Trunk verewigt werden sollte. Aber hier ist doch mehr dahinter. Plato[2] sagt, Musaios und sein Sohn[3] hätten den Gerechten von den Göttern verheißen *κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον*. Dieser ewige Rausch mag in orphisch-dionysischen Kreisen, denen solche Anschauungen nicht fremd waren[4], als ewige Ekstase, d. h. als ewiges Vereintsein mit dem Gott, aufgefaßt worden sein.

Ob nun dieser Glaube an das Vorhandensein eines Totensymposions auf das Gelage der Lebenden eingewirkt hat? Es wäre möglich, daß orphisch angehauchte Kreise[5] ihren Gelagen durch den Hinweis auf jene ewige Trunkenheit eine höhere Weihe gegeben haben. Nachweisen läßt sich aber ein solcher Einfluß an den uns überlieferten Nachrichten nicht. So brauchen wir auf das Totenbankett bei der Untersuchung der üblichen Trinksitten nicht weiter einzugehen[6].

§ 2. Die Trinksitten

Vor die eigentlichen Trinkgebräuche, neben den Spenden die auffallendste Erscheinung des Symposions, stelle ich eine Außerlichkeit des Gelages. Im homerischen Epos hat ein jeder seinen Tisch und Becher für sich; *κάνεον τράπεζα δέπας*

[1] CAF I 517 Kock, Aristophanes Fr. 488, V. 6 ff.
[2] Rep. II 363 c. [3] Orpheus, s. A. Dieterich, Nekyia 72 f.
[4] Rohde, Psyche[4] II 16 ff.
[5] Vgl. Rohde aaO. II 127. 129. Das Jenseits bei den Römern mit einem Gelage der Seligen ist nach von Sybel orphisch-pythagoreischer Besitz, durch platonisch-stoische Vermittlung übernommen (aaO. 69 f.).
[6] E. Reuterskiöld *Till Fragan om Uppkomsten of Sakramentala Maltider*, Upsala 1908, konnte ich leider für das Totenbankett nicht einsehen.

werden dem Sänger Demodokos, der zum Gelage der Phaiaken hinzukommt, vorgesetzt, im Zelt des Achilleus wird Patroklos geheißen *δέπας δ' ἔντυνον ἑκάστῳ* [1]. Wie die Griechen im homerischen Zeitalter halten es wohl die Germanen des Tacitus: *Sua cuique mensa*, also auch wohl Becher; dieselbe Sitte galt nach Poseidonios auch einmal bei den Kelten [2]. Doch ist dieser Brauch konstant weder bei den Griechen noch bei den Germanen und Kelten. Vielfach wird nun bezeugt, daß die Genossen des Symposions aus einem gemeinsamen [3] Becher trinken. Welche von diesen beiden Sitten die ältere ist, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. Das Alter der homerischen Nachrichten ist nicht beweisend, sie können uns eine Neuerung der kulturell fortgeschrittenen Fürstenhöfe zeigen. Das natürlichere, weil es das einfacher sich ergebende ist, scheint zu sein, daß man zuerst beim Mahle aus einem gemeinsamen Becher trank. Und die ätiologische Legende der Athener hat sich auch eine Erinnerung daran behalten, daß der gemeinsame Pokal das ursprüngliche war. Phanodemos [4] erzählte, als der Muttermörder Orest nach Athen gekommen sei, habe der König Demophon ihn zwar aufnehmen wollen, *πρὸς δὲ τὰ ἱερὰ οὐ θέλων αὐτὸν προσιέναι, οὐδ' ὁμόσπονδον γενέσθαι . . . χοᾶ οἴνου ἑκάστῳ παρατεθῆναι* [5].

An dieser Erzählung ist auch sehr bezeichnend die Furcht, mit einem Frevler *ὁμόσπονδον* [6] *γενέσθαι*. Sie wirkt noch nach in der Kautionsformel einer Fluchtafel aus Bruttium [7], wo die Fluchende sich vor der Verfluchten sichert *εἰ δὲ συμπίοι ἢ συμφάγοι μὴ ἰσαώσᾳ ἀθῴος εἴην*. Bei Aristophanes heißt es Ri. 1288: *Ὅστις οὖν τοιοῦτον ἄνδρα μὴ σφόδρα βδελύττεται | οὔ ποτ' ἐκ ταὐτοῦ μεθ' ἡμῶν πίεται ποτηρίου* [8]. Zugrunde liegt

[1] Od. VIII 69f.; Il. IX 203.

[2] Tacit. Germ. 22; vgl. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde IV 337.

[3] S. u. S. 62ff. [4] FHG I 368 Fr. 13.

[5] Weitere Literatur bei Roscher, Lex. d. Myth. III 933.

[6] Vgl. o. S. 53f. darüber, welchen Wert man auf dies Verhältnis legte. [7] IG XIV 644.

[8] Eine interessante Ergänzung zu dieser Besorgtheit, man könne etwa mit einem Frevler zusammentrinken, enthält das Epigramm (Anthol. Pal. II 291 Dübner, Ep. 39):

hier offenbar die Angst, der Fluch des anderen übertrage sich durch Trinken aus dem nämlichen Becher mit derselben Kontagionsfähigkeit wie etwa eine Krankheit. Und es ist sehr wohl möglich, daß dieser Glaube tatsächlich auf die Abschaffung des gemeinsamen Pokals eingewirkt hat: durch den Einzelkelch sicherte man sich vor der *ὁμοσπονδία* d. h. vor dem Spenden aus demselben Gefäß mit einem Frevler, dem die Götter zürnten, und damit vor der Möglichkeit, den Götterzorn auf sich selbst herabzuziehen[1].

An die Spitze der eigentlichen Trinkbräuche[2] stelle ich die Sitte des Zutrinkens. Sie ist bereits in homerischer Zeit bekannt, auf sie verweisen schon die Ausdrücke *δειδίσκομαι* und *δεικανόομαι*, die gewöhnlich vom Zutrinken aus Einzelbechern gebraucht sind, wie sich nachher zeigen wird. Beide Verba leiten sich ja von *δείκνυμι*[3] her, es wird also vorzugsweise das Ausstrecken der Hand mit dem Becher und das damit verbundene Aufzeigen ausgedrückt: auf den anderen wird gezeigt, er ist es, dem man ihn zutrinkt, daher *δείκνυσθαί τινα*. Diese Sitte hat sich vielleicht in älterer Zeit am gemeinsamen Pokal entwickelt. Wo im Epos vom Überreichen des rundgehenden Bechers in die Hand eines anderen mit *δείκνυμαι* und *δεικανόομαι* gesprochen wird, ist meist nicht zu entscheiden, ob mehr als zwei aus demselben Becher trinken.

Ἐχθές μοι συνέπινε γυνή, περὶ ἧς λόγος ἔρρει
οὐχ ὑγίης· παῖδες, θραύσατε τὰς κύλικας.

Die noch fernerhin zu befürchtende Kontagion mit der übelbeleumdeten Frau soll durch das Zerschlagen der Becher unmöglich gemacht werden.

[1] Ob bei der Einführung oder Verwendung des Einzelkelches auch Dämonenfurcht irgendwie wirksam war, läßt sich vorläufig nicht feststellen. Vielerorts hat nämlich die Besorgnis, es könnten beim Essen und Trinken durch die Leibesöffnungen schädliche Dämonen von dem einen Menschen in den anderen übergehen, dazu Anlaß gegeben, den Genuß von Speise und Trank in Gegenwart eines anderen peinlich zu vermeiden. S. die interessanten Belege bei H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, Berlin 1902, 330; K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Centralbrasiliens, Berlin 1894, 66 f. Die Eskimos ließen sich von R. E. Peary beim Essen niemals photographieren (Die Entdeckung des Nordpols, Daheim Ja. XLVI 1910 Nr. 32).

[2] Sie waren erst zu sammeln, da die bisherigen Sammlungen, z. B. Becker-Göll, Gallus I 208 f.; Bassermann aaO. 837, nicht genügen.

[3] Vgl. Prellwitz, Etym. Wörterbuch d. gr. Sprache u. d. W. *δείκνυμι*.

Von Zeus, der den Apollo bei seiner Ankunft im Olymp begrüßt, heißt es: *Τῷ δ' ἄρα νέκταρ ἔδωκε πατὴρ δέπαϊ χρυσείῳ | δεικνύμενος φίλον υἱόν*[1]. Oder der Freier Amphinomos würdigt den Bettler Odysseus eines Trankes: *Καὶ δέπαϊ χρυσέῳ δειδίσκετο φώνησέν τε· | χαῖρε, πάτερ, ὦ ξεῖνε*[2]. Odysseus nimmt den Becher, spendet, trinkt und gibt ihn zurück. In gleichem Sinn ist *δεικανόομαι* gebraucht von der Begrüßung der Hera im Olymp: *Πάντες ἀνήιξαν καὶ δεικανόωντο δέπασσιν*[3]. Von Themis, die ihr als erste entgegenkam, nimmt sie den Pokal in Empfang. Diese letzte Stelle ist klar: es erheben sich alle Götter bei Heras Ankunft, und jeder will seinen Pokal anbringen: es trinken also höchstens zwei aus demselben Gefäß.

Dagegen ist der gemeinsame Humpen nichts Seltenes beim Symposion, wie es sich in nachhomerischer Zeit entwickelt. So geschah die Spende und der Trank ungemischten Weines zu Ehren des Agathodämon aus gemeinsamem Gefäß. Das wird nicht ausdrücklich gesagt, man kann es aber erschließen. Und zwar läßt sich ein Menanderfragment wohl dahin interpretieren: *Καὶ ταχὺ τὸ πρῶτον περισόβει ποτήριον | αὐτοῖς ἀκράτου*[4]. Ungemischten Wein genoß man ja nur zur Agathodämonzeremonie, und ein *πρῶτον ποτήριον* konnte dieser Becher insofern genannt werden, als er, beim Übergang vom Mahl zum Gelage getrunken, dieses gleichsam einzuleiten schien. Ferner sagt Diphilos[5]: *Ἀρχίλοχε δέξαι τήνδε τὴν μεταιπτρίδα | μεστὴν Διὸς σωτῆρος, ἀγαθοῦ δαίμονος.* Hier ist die Agathodämonspende allerdings schon mit Zeus Soter zusammengetroffen, aber die Stelle beweist doch, daß Archilochos von seinem Nachbar aufgefordert wird, den betr. Becher, der auch Agathodämon galt, in Empfang zu nehmen: es ist also wohl ein gemeinsamer Humpen. Weniger darf man aus einer Notiz des Theophrast[6] schließen, welcher weiß, erst nach einer Pros-

[1] Hom. Hymn. (ed. Baumeister) I 10f.

[2] Od. XVIII 121f.; vgl. 151f.

[3] Il. XV 86; vgl. Il. IX 669ff., XXIV 100ff.

[4] CAF III 64 Kock, Fr. 224. Zu *πρῶτον ποτήριον* s. o. 14 A. 5.

[5] CAF II 565 Kock, Fr. 69.

[6] Fr. 123 (Wimmer): (*τὸν ἄκρατον οἶνον*) *προσκυνήσαντες λαμβάνουσιν ἀπὸ τῆς τραπέζης καὶ ὥσπερ ἱκετείαν τινὰ ποιούμενοι τοῦ θεοῦ μηδὲν ἀσχη-*

kynese werde der Becher des *ἀγαθὸς δαίμων* vom Tisch genommen, obwohl sich diese Verehrung eher vor einem heiligen Pokal ausgeübt denken läßt als vor jedem beliebigen Kelch.

Gleichfalls zu Beginn des Symposions pflegte man, allerdings wohl nur in Attika[1], einen Trank der 'Gesundheit' zu tun (*κύλιξ μεταναιπτρὶς Ὑγιείας*). Von Fritze[2] sucht einen inneren Zusammenhang der *Ὑγίεια* mit dem *δαίμων ἀγαθός* zu erschließen. Aber die Unterschiede sind zu groß: reinen Wein erhält der *ἀ. δ.*[3], der Gesundheitstrank[4] wird zu gleichen Teilen mit Wasser gemischt. Die Hygieia muß also eher mit der Hermesspende[5] in Beziehung gesetzt werden. Mehr zum Deipnon gehört der Trank des guten Geistes, denn er erfolgt vor den *δεύτεραι τράπεζαι*[6], erst nach einem zweiten Händewaschen, das zu Beginn des Gelages geschah, kommt die Hygieiazeremonie, daher *μεταναιπτρὶς τῆς Ὑγιείας*[7]. Der wesentlichste Unterschied besteht aber darin, daß wir bei Hygieia überhaupt keine Spende haben, sondern allein einen Trank[8]. Die *συμπόται* fordern sich dabei nie zur Libation auf, sie rufen nur *δέξαι* oder *λαβέ*. Gerade diese beiden Ausdrücke lassen aber dieselbe Vermutung zu, wie wir sie eben für Agathodämon aussprachen: die *κύλιξ μεταναιπτρὶς Ὑγιείας* ist wohl ein gemeinsamer Pokal, der die Runde macht; darauf deutet auch des Philetairos *μεστὴν ... μεταναιπτρίδα μεγάλην*[9], vor allem des Pollux[10] Worte *κύλιξ μεταναιπτρὶς ἡ ἐπὶ πᾶσιν*.

Als Einleitung des Gelages machte so zunächst ein gemeinsamer Pokal des Agathodämon, dann der Hygieia die Runde. Aber auch beim eigentlichen Symposion fehlte der gemeinsame Pokal keineswegs. Kritias von Athen stellt die

μονεῖν μηδὲ ἔχειν ἰσχυρὰν ἐπιθυμίαν τοῦ πότου . . καὶ λαμβάνειν ἐξ αὐτοῦ τὰ καλὰ καὶ τὰ χρήσιμα.

[1] Über die lokale Beschränkung des Brauches s. u. Kap. IV.

[2] AaO. 44 ff. [3] S. o. S. 15 A. 2.

[4] CAF II 230 Kock, Philetairos Fr. 1: *Μεστὴν ἴσον ἴσῳ μεταναιπτρίδα μεγάλην.* [5] S. o. S. 19 ff. [6] S. o. S. 14 A. 5.

[7] CAF I 695 Kock, Kallias Fr. 6; vgl. o. S. 16 f.

[8] S. o. S. 16 f. [9] Philetairos aaO. [10] VI 31.

wichtigsten Arten des Vortrinkens nebeneinander, die im Gegensatz zu Sparta in seiner Heimat üblich waren[1]:

Καὶ τόδ' ἔθος Σπάρτῃ μελέτημά τε κείμενόν ἐστιν
πίνειν τὴν αὐτὴν οἰνοφόρον κύλικα,
μηδ' ἀποδωρεῖσθαι προπόσεις ὀνομαστὶ λέγοντα,
μηδ' ἐπὶ δεξιτερὰν χεῖρα κύκλῳ θιάσου
ἄγγεα . . .
. . Λυδὴ χεὶρ εὗρ' Ἀσιατογενής,
καὶ προπόσεις ὀρέγειν ἐπιδέξια, καὶ προκαλεῖθαι
ἐξονομακλήδην, ᾧ προπιεῖν ἐθέλῃ.

In den Versen werden neben der spartanischen Sitte, bei der jeder für sich genießt, zwei Arten des Vortrinkens betont: einerseits entsprechen sich *ἀποδωρεῖσθαι προπόσεις ὀνομαστὶ λέγοντα* und *προκαλεῖσθαι ἐξονομακλήδην, ᾧ προπιεῖν ἐθέλει*, auf der anderen Seite *ἐπὶ δεξιτερὰν χεῖρα κύκλῳ θιάσου ἄγγεα* (dem Sinn nach wäre etwa *διελαύνειν* zu ergänzen) und *προπόσεις ὀρέγειν ἐπιδέξια*. Das Vortrinken nach rechts bei der zweiten Art sieht beim ersten Anschein wie das noch bei uns übliche 'in die Welt trinken' aus; dabei wird auf Veranlassung eines Mitgliedes der Kneiptafel nach rechts herum von jedem aus dem eigenen Glas getrunken. Aber manches hindert doch, die antike Sitte dem ohne weiteres gleichzusetzen. Im Rhesos[2] feiern schon die homerischen Helden so ihr Gelage:

Ἆρά ποτ' αὖθις ἃ παλαιὰ
Τροία τοὺς προπότας παναμερεύσει
θιάσους ἐρώτων
ψαλμοῖσι καὶ κυλίκων οἰνοπλανήτοις
ἐπιδεξίαις ἁμίλλαις.

Die *οἰνοπλάνητοι ἐπιδέξιαι ἅμιλλαι κυλίκων* lassen sich am besten als wiederholt nach rechts herumgereichte Pokale verstehen, die beim Symposiarchen[3] vielleicht den Anfang machten; im Symposion des Plato[4] hat Alkibiades sich zum Leiter des Gelages aufgeworfen, um den Freunden das Trinken beizubringen, und befiehlt *ἀλλὰ φερέτω Ἀγάθων, εἴ τι ἔστιν ἔκπωμα*

[1] PLG II[4] 280 Fr. 2. [2] 360 ff.
[3] Über dies Amt s. u. S. 69. [4] p. 213 f.

μέγα. . . . τοῦτον (scil. *τὸν ψυκτῆρα*) *ἐμπλησάμενον πρῶτον μὲν αὐτὸν* (scil. *τὸν Ἀλκιβιάδην*) *ἐκπιεῖν, ἔπειτα τῷ Σωκράτει κελεύειν ἐγχεῖν.* Dieses Gemäß macht also die Runde; derartiges wird sich öfter ereignet haben. Es bestätigt unsere Vermutung auch die Angabe des Pollux[1]: *Τὰς κύλικας ἐν κύκλῳ περιελαύνειν,* oder des Euripides[2]: *Τὰ δ' ἄλλα χαῖρε κύλικος ἑρπούσης κύκλῳ*; noch deutlicher Menander[3]: *Οὐδεμίαν ἡ γραῦς ὅλως κύλικα παρῆκεν, ἀλλὰ πίνει τὴν κύκλῳ.* Daß dieselbe Sitte auch in Rom bekannt war, zeigt Plautus[4]: *Age tu interim da ab Delphico cantharum circum.* Daran ist also kein Zweifel, daß beim Gelage ein gemeinsamer Humpen, und zwar, wie Kallias lehrt, nach rechts herum getrunken wird[5]. Altgermanischer Brauch diente schon oft als Parallele; auch hier fehlt er nicht. Aus der Snorroedda berichtet E. Wilda[6] über Gelage, bei denen der Becher im Kreis herumging, und die *cives academici* unserer Zeit halten es mit ihrem Hörner- und Stiefeltrinken nicht anders wie ihre Vorfahren:

Munter an der Männer Tische
ging das Methorn in die Runde[7].

Übrigens spricht schon die Größe der in primitiven Verhältnissen verwendeten Gefäße, wie Hörner, Muscheln, Schädel, große Pokale, für ihre Bestimmung, den Trank für mehrere zu enthalten; auch das bestätigt das hohe Alter des gemeinsamen Bechers[8].

Den anderen Trinkbrauch definiert Kritias als *ἀποδωρεῖσθαι προπόσεις ὀνομαστὶ λέγοντα.* Wem man zutrinken will, den

[1] VI 30 in einer Zusammenstellung von Ausdrücken, die auf das Gelage Bezug haben. [2] TGF 504 Nauck[2] Fr. 468.

[3] CAF III 113 Kock, Fr. 397. [4] Most. 347.

[5] Vgl. auch Plutarch sept. sap. conv. 13; de cohib. ira 9; Plautus Pers. 769 ff.; Asin. 891; Verg. Aen. I 728 ff.

[6] Das Gildenwesen, 15. Vgl. G. Freytags Ausführungen über den allgemeinen Zusammenhang von hellenischer und germanischer Sitte (Bilder a. d. d. V. I 54 f.).

[7] F. W. Weber, Dreizehnlinden VII 89. Nach der deutschen Sitte führt ein großer Pokal zuweilen den Namen Tummler (Hauff, Phantas. i. Br. R.).

[8] Nestor und Machaon trinken zusammen aus einem solchen Pokal

ruft man beim Namen. Das homerische *δειδίσκομαι* und *δεικανόομαι* ist ähnlicher Art[1]; Hebe schenkt den Olympiern Nektar: *Τοὶ δὲ χρυσέοις δεπάεσσιν | δειδέχατ' ἀλλήλους*[2]. Oder Odysseus trinkt im Zelt des Achilleus dem Gastgeber zu: *Πλησάμενος δ' οἴνοιο δέπας δείδεκτ' Ἀχιλῆα· | χαῖρ' Ἀχιλεῦ*[3]. In Rom gab es diese Art des Vortrinkens gleichfalls, ebenso das im Kreis trinken. Allerdings hält man all die Bräuche nicht für national-römisch, wiederholt werden sie als *Graecus mos* hingestellt[4]. Bei den Deutschen war das Zutrinken von jeher in solchem Maße beliebt, daß Buß- und Hofordnungen sich ernstlich um Abstellung der Unsitte bemühten[5].

Auf die für einen Erklärungsversuch der gesamten Trinkbräuche wichtigste Sitte wird, soviel ich sehe, nirgends eingegangen, vielleicht weil sie unter den von Kritias[6] angegebenen *προπόσεις* nicht verzeichnet steht. Es ist das *φιλοτησίαν προπίνειν*, von dem gewöhnlichen Zutrinken ganz verschieden. Am schärfsten trennt die beiden Arten Lukian im Kronosolon (18), als er von den Rechten der Sklaven an den römischen Saturnalien spricht: *Καὶ ἐξέστω παρέχειν, ἢν τις ἐθέλῃ, φιλοτησίαν. πάντες πᾶσιν προπινέτωσαν, ἢν ἐθέλωσι.* Es ist eine Art Brüderschaftstrank. Daß man ihn zu gleichen Teilen aus Wein und Wasser mischte, weiß nur Alexis[7]: *Τῆς φιλοτησίας ἐγὼ | μεστὰς προπίνω γ' ἴσον ἴσῳ κεκραμένας.* Nach Athenaios[8], der die verschiedenen Arten von Bechern, die besondere Namen führen, durchmustert, ist hier zu ergänzen *φιλοτησίαν κύλικα*, also 'Becher der Freundschaft', ein Ausdruck, den wir noch selbst zuweilen bei unserem Brüderschaftstrinken zu gebrauchen pflegen. Im Altertum wird diese Brüderschaft aus gemeinsamem Pokal[9] getrunken. Das

(Il. XI 636f.); über Hörner vgl. Schultze, Geschichte des Weines und der Trinkgelage, zitiert von Bassermann aaO. 554 A. 7.

[1] S. o. S. 61f. [2] Il. IV 3f.

[3] Il. IX 223f. Daß jeder seinen eigenen Becher von Patroklos bekommen hatte, ist vorauszusetzen, s. o. S. 59f. [4] S. u. Kap. IV.

[5] Vgl. Steinhausen, Geschichte der deutschen Kultur, 12. 148. 393. 508; Schultze aaO. 97. [6] S. o. S. 64.

[7] CAF II 317 Kock, Fr. 68. [8] XI 502B.

[9] Suidas *φιλοτησία· φιλοφρονούμενοι ἀλλήλους ἐπεδίδοσαν οἴνου κύλικα, ἣν φιλοτησίαν ἐκάλουν*, also einen gemeinsamen Becher. Suidas fährt fort:

ist wohl auch in des Aristophanes Acharnern (985) angenommen; da beschwert sich der Chor über die gute Aufnahme, die der Krieg bei den Bürgern fand, sogar den Freundschaftstrank habe man ihm angeboten:

Πῖνε, κατάκεισο, λαβὲ τήνδε φιλοτησίαν.

Zu Freunden werden alle, die von einem solchen Becher trinken. Als unter Lysistrates Anleitung sich die Frauen auf der Akropolis untereinander verpflichten, sagt Lysistrate vom Becher:

Φέρ' ἐγὼ καθαγίσω τήνδε. Kal: *τὸ μέρος γ' ὦ φίλη,*
ὅπως ἂν ὦμεν εὐθὺς ἀλλήλων φίλαι[1].

Mit dem Skythenkönig Seuthes schließt Xenophon Freundschaft, indem er mit ihm ein Horn leert[2]. Waren die Teilnehmer am Symposion schon Freunde, bildeten sie bereits einen *χορὸς φιλοτήσιος*[3], dann konnte einer auch allen zugleich den Freundschaftsbecher vorkommen: *Τήνδ' ἐγὼ | μεστὴν ἅπαξ ἐπονομάσας προπίομαι | πίστωμα φιλίας συγγενέσι*[4]. Oder Plutarch[5] bei Athenaios: *Πλούταρχος προύπιε πᾶσι φιλοτησίαν.* Manchen Trinkbrauch mögen wir heute lächerlich und abgeschmackt finden, aber ohne einen gemeinsamen Trank von Bier oder Wein kommt auch bei uns kaum ein Schmollis zustande[6].

Als eigentümlich germanische Sitte sei noch der Weinkauf erwähnt, der bei uns auf dem Land zuweilen übliche gemeinsame Trank zwischen Käufer uud Verkäufer, der durch ein Angeld des Käufers bestritten wird. Bei den Angelsachsen, die jeden Kaufvertrag wie jede Verlobung erst durch einen Trunk perfekt machten, ist vielleicht die Vorstellung eines

φιλοτησίαν προπίνειν ἐστὶν ἡνίκα τις ἐν ἀρίστῳ ἀπὸ τῆς δοθείσης αὐτῷ φιάλης πιὼν μέρος τὸ λοιπὸν παράσχῃ φίλῳ.

[1] Arist. Lys. 238f. Derselbe Becher heißt V. 203 *κύλιξ φιλοτησία.*

[2] Xen. An. VII 3, 29ff. Die sonstigen Zeugnisse sind nicht sehr zahlreich: CAF I 741 Kock, Theopomp Fr. 32; ebd. II 307 Alexis Fr. 58, S. 402 Fr. 291, überhaupt ein für Gelagebräuche recht ergiebiger Dichter; Plautus Asin. 771ff.; Pseud. 1261ff.

[3] CAF I 557 Kock, Aristophanes Fr. 675.

[4] CAF II 408 Kock, Klearchos Fr. 1. [5] Athen. XI 503f.

[6] Recht bezeichnend, gleichsam zur Besiegelung der Versöhnung, übersandte unser Kaiser dem Fürsten Bismarck eine Flasche Wein; es war Steinberger Kabinett (von Zobeltitz, Der Wein, 25).

durch den gemeinsamen Trunk hergestellten Vertrauensverhältnisses noch lebendig gewesen[1].

Als Freundschafts- und Verbrüderungstrank ist es auch aufzufassen, wenn bei Verlobungen und Eheschließungen eine solche Trinkzeremonie erfolgt. Die Liebenden bekräftigen gleichsam ihren Bund durch einen sonst nur bei Männern üblichen Brauch. So wird bei der Gründung Massalias[2] der Phokäer Euxenos vom König des Landes zu Gast geladen. Die Königstochter soll sich bei Gelegenheit dieses Festes ihren Gatten wählen. Der soll es sein, dem sie beim Eintreten in den Saal die Trinkschale bietet. Der Gast aus Phokäa, dem der Trank angeboten worden ist, erhält so das Mädchen zur Frau. Vielleicht liegt hier eine mißverstandene barbarische Sitte zugrunde[3]. In der griechisch-katholischen[4] Kirche erhielt sich lange der Hochzeitsbrauch, daß die Brautleute in der Kirche nach der Bekränzung aus einem gemeinsamen Becher tranken, der zuweilen zerbrochen[5] wird.

Schließlich kann sich das Bindende des Verbrüderungstrankes auch auf den dabei gebrauchten Becher übertragen, man beschenkt sich damit. Das hängt wohl mit Vorstellungen zusammen, nach denen sich die Seele sogar Speisen, Geräten,

---

[1] Vgl. Budde, Die Bedeutung der Trinksitten in der Kultur der Angelsachsen, 9.

[2] FHG II 176, Aristoteles Fr. 239; vgl. Griechisches Lesebuch, hg. von v. Wilamowitz II 212.

[3] Daß der Grieche und das Mädchen aus derselben Schale getrunken haben, wird vom Erzähler nicht ausdrücklich gesagt, vielleicht aber hat er in Erinnerung an die φιλοτησία daran gedacht. Die Frauen von Massalia trinken sonst keinen Wein, s. o. S. 55. Zu vergleichen ist auch die Sitte des Kredenzens durch die Königstochter, s. Kap. IV am Ende.

[4] Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XVIII (1908) 122.

[5] Durch das Zerbrechen des Gefäßes (s. o. S. 60 A. 8) will man wohl der Gefahr aus dem Wege gehen, daß ein Dritter mit diesem Becher irgendeinen Schadenzauber gegen die Liebenden ausübt; der Becher und der, der daraus getrunken hat, stehen auch in der Orestessage im Zusammenhang (s. o. S. 60). Gebrauchsgegenstände werden häufig im Schadenzauber benutzt (ἱμάτια ἢ κρηπῖδας Luc. dial. mer. IV 4). Inwieweit Richard Wagner eine germanische Sitte wiedergibt, wenn er bei dem Abschluß der Blutbrüderschaft zwischen Gunther und Siegfried durch Hagen das benutzte Horn zerschlagen läßt, kann ich nicht feststellen (Götterdämmerung I).

Werkzeugen mitteilt, mit denen der Mensch in Berührung kommt[1]. Bei Pindar wird die Goldschale, sprudelnd von Rebensaft, dem Schwiegersohn zugetrunken und sie ihm dann geschenkt:

Φιάλαν ὡς εἴ τις ἀφνειᾶς ἀπὸ χειρὸς ἑλὼν
ἔνδον ἀμπέλου καχλάζοισαν δρόσῳ
δωρήσεται,
νεανίᾳ γάμβρῳ προπίνων
οἴκοθεν οἴκαδε πάγχρυσον κορυφὰν κτεάνων[2].

Das Gelage, bei dem die besprochenen Trinkbräuche geübt wurden, vollzieht sich im übrigen keineswegs ungeregelt, sondern unter ordnender Leitung, die dem Symposiarchen[3] oblag. Die verschiedensten Namen begegnen für dies Amt: *ἄρχων τῆς πόσεως, συμποσίαρχος, βασιλεύς, ἐπίσταθμος*[4]. Durch das Los, durch Akklamation kommt die Wahl zustande, oder es wirft sich einer eigenmächtig zur Leitung auf wie Alkibiades[5]: *Ἄρχοντα οὖν αἱροῦμαι τῆς πόσεως, ἕως ἂν ὑμεῖς ἱκανῶς πίητε, ἐμαυτόν.* Geregelt wird die Leitung des Symposions durch bestimmte Gesetze. Die ersten sicheren Spuren finden wir bei Plato, dem wohl bei der Gründung der Akademie und Regelung der akademischen Symposien diese Frage näher getreten ist. Seine Anregungen beschränkten sich nicht auf den Komment im engeren Sinne, sondern sie regelten nach H. Usener[6] die ganze Ordnung des gemeinschaftlichen Lebens, Wahlform, Pflichten des Vorstandes und der anderen Beamten. Es seien

---

[1] Vgl. Wundt, Völkerpsychologie II 2 S. 20.

[2] Pind. Isthm. VII 1 ff.; Belege für die germanische Sitte bei J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] 181 f.; Posidonios erwähnt als babylonischen Brauch ein Gelage, wobei nach gemeinsamem Spenden und Zutrinken vom Gastgeber einem jeden ein Becher geschenkt wird (FHG III 259 Fr. 21).

[3] Vgl. J. F. Christ *Magisteria veterum in poculis*, Leipzig 1745.

[4] Plato leg. I 641 B: *Παιδαγωγεῖν συμπόσιον.* Für die Römer: *Sagarinus, cado te praeficio* (Plaut. Stich. 683); *strategum te facio huic convivio* (l. c. 697); *nec regna vini sortiere talis* (Horat. carm. I 4, 8); *quem Venus arbitrum dicet bibendi* (l. c. II 7, 25).

[5] Plato, Symp. 213 E.

[6] Vorträge und Aufsätze, Leipz. 1907, 76 f., allerdings ohne Belege aus Plato, aus dessen eigenen Schriften sich eine solche Ausdehnung der *νόμοι συμποτικοί* nicht erkennen läßt.

einige Stellen aus Platons Gesetzen hierher gestellt, die dartun, wie ernsthaft er sich die richtige Gestaltung solcher Zusammenkünfte angelegen sein ließ, wieviel er sich von solch einem platonischen Symposion versprach.

I 639 E: *Ἀθηναῖος· ταύτην οὖν μῶν ὀρθῶς γιγνομένην* (scil. *τὴν ἐν οἴνοις κοινὴν διατριβήν*) *ἤδη τις πώποτε ἐθεάσατο; καὶ σφῶν μὲν ἀποκρίνασθαι ῥάδιον, ὡς οὐδὲ πώποτε τὸ παράπαν. οὐ γὰρ ἐπιχώριον ὑμῖν τοῦτο οὔτε νόμιμον· ἐγὼ δὲ ἐντετύχηκά τε πολλαῖς καὶ πολλαχοῦ, καὶ προσέτι πάσας ὡς ἔπος εἰπεῖν διηρώτηκα, καὶ σχεδὸν ὅλην μὲν οὐδεμίαν ὀρθῶς γιγνομένην ἑώρακα οὐδὲ ἀκήκοα, μόρια δ' εἴ που σμικρὰ καὶ ὀλίγα, τὰ πολλὰ δὲ ξύμπαν θ' ὡς εἰπεῖν διημαρτημένα.*

I 641 B: *Κλεινίας· συμποσίου δὲ ὀρθῶς παιδαγωγηθέντος τί μέγα ἰδιώταις ἢ τῇ πόλει γίγνοιτ' ἄν;*

I 641 D: *Κλεινίας· δοκεῖς ἡμῖν, ὦ φίλε, τὴν ἐν οἴνοις κοινὴν διατριβὴν ὡς εἰς παιδείας μεγάλην μοίραν τείνουσαν λέγειν, ἂν ὀρθῶς γίγνηται.*

II 672 A: *Ἀθηναῖος· μὴ τοίνυν ἐκεῖνό γ' ἔτι τῆς τοῦ Διονύσου δωρεᾶς ψέγωμεν ἁπλῶς, ὡς ἔστιν κακὴ καὶ εἰς πόλιν οὐκ ἀξία παραδέχεσθαι· καὶ γὰρ ἔτι πλείω τις ἂν ἐπεξέλθοι λέγων· ἐπεὶ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθόν, ὃ δωρεῖται, λέγειν μὲν ὄκνος εἰς τοὺς πολλοὺς διὰ τὸ κακῶς τοὺς ἀνθρώπους αὐτὸ ὑπολαβεῖν καὶ γνῶναι λεχθέν.*

II 674 A: *Εἰ δ' ὡς παιδιᾷ τε καὶ ἐξέσται τῷ βουλομένῳ καὶ ὅταν βούληται πίνειν μετ' ἐπιτηδευμάτων ὧν τινων οὖν ἄλλων, οὐκ ἂν τιθείην ταύτην τὴν ψῆφον, ὡς δεῖ ποτε μέθῃ χρῆσθαι ταύτην τὴν πόλιν ἢ τοῦτον τὸν ἄνδρα.*

Wenn wir gleich von Plato ausgesprochene *νόμοι συμποτικοί* nicht kennen, so haben wir doch das Vorbild eines solchen philosophischen Gelages in seinem *Συμπόσιον*, das er wohl absichtlich als Muster hat aufstellen wollen[1]. Auf ihres Meisters Anregung hin verfassen dann Aristoteles und Xenokrates Gelagegesetze, von denen Athenaios vielleicht mehr wußte als wir, wenn er berichtet[2]: *Καὶ τοῖς φιλοσόφοις δὲ ἐπιμελὲς ἦν συνάγουσι τοὺς νέους μετ' αὐτῶν πρός τινα τεταγμένον νόμον εὐωχεῖσθαι· τοῦ γ' οὖν Ξενοκράτου ἐν Ἀκαδημείᾳ*

[1] Vgl. Usener, Vorträge und Aufsätze, 76. [2] Athen. V 186 B

καὶ πάλιν Ἀριστοτέλους συμποτικοί τινες ἦσαν νόμοι. Solche Bestimmungen für philosophische Zusammenkünfte veranlaßten natürlich leicht Parodien zum Zweck reiner Vergnügungsgelage. Die Hetäre Gnathaina[1] stellt für ihre und ihrer Tochter Besucher Gesetze auf, offenbar im Vestibül des Hauses: Ἐμμελὴς δὲ ἦν πάνυ ἡ Γνάθαινα καὶ οὐκ ἀνάστειος ἀποφθέγξασθαι· ἥτις καὶ νόμον συσσιτικὸν[2] συνέγραψε, καθ' ὃν ἔδει τοὺς ἐραστὰς ὡς αὐτὴν καὶ τὴν θυγατέρα εἰσιέναι, κατὰ ζῆλον τῶν τὰ τοιαῦτα συνταξαμένων φιλοσόφων. Waren hier die Philosophen verhöhnt, so benutzt Lukian[3] die Gelegenheit der römischen Saturnalien, um in folgenden νόμοι συμποτικοί den Sklaven gegenüber ihren Herrn möglichste Freiheit zu sichern: Κατάκεισθω ὅπου ἂν τύχῃ ἕκαστος. καὶ μενέτω καὶ ἀπίτω ἕκαστος ὁπόταν βούληται. σκώμματος μέτρον ἔστω τὸ ἄλυπον ἐπὶ πᾶσιν. ἀξίωμα ἢ γένος ἢ πλοῦτος ὀλίγον συντελείτω εἰς προνομήν. οἴνου τοῦ αὐτοῦ πίνειν ἅπαντας. πάντες πᾶσιν προπινέτωσαν ἢν ἐθέλωσι, προπιόντος τοῦ πλουσίου. τοὺς νόμους τούτους ἕκαστον τῶν πλουσίων ἐγγράψαντα ἐς χαλκῆν στήλην ἔχειν ἐν μεσαιτάτῳ τῆς αὐλῆς καὶ ἀναγινωσκέτω. Jeder Herr soll also diese übermütigen Bestimmungen in seinem Hause aufgestellt haben[4] und wohl darin Bescheid wissen. Nicht minder scherzhaft geben sich die *leges convivales* jenes *decretum parasiticum*[5] aus dem 4. Jhd. n. Chr., das zum Teil die Bestimmungen des römischen Rechts über Körperverletzung stark parodiert: *Mercedem vulnerum ictus accipiat parasitus; in convivio si fuerit veste discissus, a rege convivii duplam mercedem reparationis accipiat; de livoribus in quadrantem solidi unius, de tumoribus in trientem poena transibit; quodsi et tumor fuerit et livor, solidi unius bessem optimo iure consequetur; placuit autem, ut etiam de plagis et vulneribus infixis summoto strepitu criminali amicorum praestetur inspectio, ita ut dodrantem solidi nec*

[1] Ebd. XIII 585 B.

[2] Diese νόμοι werden nicht nur die Beiträge der Liebhaber zu den Mahlzeiten geregelt haben, sondern auch die Trinksitten behandelt, da ja die Philosopheu, wie wir sahen, συμποτικοὶ νόμοι geben.

[3] Cronosolon, cap. 17 f.; die Gesetze sind oben dem Inhalt nach zusammengestellt.

[4] So stand die Iobakcheninschrift im Kulthaus, s. u. S. 72.

[5] Abgedruckt im Querolus, ed. Peiper, 59.

inspicientum gratia nec largientis excedat humanitas; in loxu autem et ossibus loco motis usque ad deuncem solidi iniuriarum commodum placuit extendi; iam porro de ossibus fractis placuit convenitque, ut in minutalibus solidus, in principalibus vero ossibus argenti libra protenus traderetur. Hierher gehört endlich eine Bronzetafel aus Vercellä, welche den Anfang der sogenannten *lex Tappula*[1] aus der Zeit um 100 n. Chr. enthält, die aber nach Premersteins[2] Untersuchungen zurückgeht auf ein scherzhaftes Gedicht eines gewissen Valerius Valentinus aus dem Ende des 2. Jhd. v. Chr. Der Text der Tafel kann bei seiner fragmentarischen Überlieferung hier übergangen werden.

Was uns bis jetzt an *νόμοι συμποτικοί* begegnete, ist also hervorgegangen aus einem Ordnungsbedürfnis, wie die Bestimmungen aus platonischem Kreis, oder aus Lust an der Parodie philosophischer Einrichtungen und der Gesetzessprache. Daneben zeigt aber die Iobakcheninschrift[3] deutlich, daß die Gesetze des Symposions auch sakrale sein können. Das in der Nähe des Areopags aufgedeckte Kultlokal, *Βακχεῖον* genannt, stammt aus römischer Zeit, die Inschrift nach E. Maaß[4] aus dem Jahr 170 n. Chr. Nach einer Bemerkung im Eingang des Textes (Z. 8—13) liegen aber frühere Bestimmungen zugrunde aus der Zeit der Priester Chrysippos und Dionysios. Früher als in das 2. Jhd. n. Chr. will aber Maaß die erste Fassung gleichwohl nicht ansetzen wegen Erwähnung der *πανέλλην γερουσία* (Z. 131), eines Ehrenamtes aus hadrianischer Zeit. M. E. kann aber das Ehrenamt sehr wohl nachträglich in die Bestimmungen dieses dionysischen Thiasos aufgenommen sein, die erste Fassung kann früher entstanden sein[5]. Die Vorschriften für die festlichen Veranstaltungen des Iobakchen-

[1] Abgedruckt in: *Petronii saturae et liber Priapeorum, quartum ed.* Fr. Buecheler, Berlin 1904, 241.

[2] Hermes XXXIX (1904) 347 ff. Vgl. Bücheler, Index Bonn. 1847, 10 ff.

[3] Vgl. E. Maaß, Orpheus, München 1895, 18 ff.; Prott-Ziehen *Leges sacrae e titulis collectae* II 1 S. 132 ff. [4] AaO. 18.

[5] Dionysische Kultvereine mit einem *Βακχεῖον* als Kultlokal bestanden in Perinth (3. Jhd. n. Chr.), in Megara (2. Jhd. n. Chr.), in Thasos (3. Jhd. n. Chr.). In Athen besteht ein *Βακχεῖον*, wenn auch ohne faßbaren Thiasos, bereits im 5. Jhd. v. Chr., vgl. Aristoph. Lys. 1 ff. S. auch Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, Index u. d. W. *Βακχεῖον*.

thiasos enthalten in gleicher Weise wie jene parodisierenden *νόμοι συμποτικοί* auch das Verbot zu lärmen, Streit anzufangen, falsche Plätze einzunehmen, einen anderen zu schlagen; sie legen die Befugnisse von Archibakchos und Priester für die Leitung des Symposions fest. Die bezeichnendsten Paragraphen ihrer Gesetze seien hier vermerkt; Z. 62f.: *Οὐδενὶ δὲ ἐξέσται ἐν τῇ στιβάδι οὔτε ἆσαι οὔτε θορυβῆσαι οὔτε κροτῆσαι.* Z. 71ff.: *Μάχης δὲ ἐάν τις ἄρξηται ἢ εὑρεθῇ τις ἀκοσμιῶν ἢ ἐπ' ἀλλοτρίαν κλισίαν ἐρχόμενος ἢ ὑβρίζων ἢ λοιδορῶν τινα, ὁ μὲν λοιδορηθεὶς ἢ ὑβρισθεὶς παραστανέτω δύο ἐκ τῶν Ἰοβάκχων ἐνόρκους ὅτι ἤκουσαν ὑβριζόμενον ἢ λοιδορούμενον, καὶ ὁ ὑβρίσας ἢ λοιδορήσας ἀποτίτω τῷ κοινῷ λεπτοῦ δρ. κε', ἢ ὁ αἴτιος γενόμενος τῆς μάχης ἀποτίτω τὰς αὐτὰς δρ. κε', ἢ μὴ συνίτωσαν εἰς τοὺς Ἰοβάκχους, μέχρις ἂν ἀποδῶσιν. Ἐὰν δέ τις ἄχρι πληγῶν ἔλθῃ ἀπογραφέσθω ὁ πληγεὶς πρὸς τὸν ἱερέα ἢ ἀνθιερέα· ὁ δὲ ἐπάναγκες ἀγορὰν ἀγέτω, καὶ ψήφῳ οἱ Ἰόβακχοι κρεινέτωσαν προηγουμένου τοῦ ἱερέως, καὶ προστειμάσθω πρὸς χρόνον μὴ εἰσελθεῖν, ὅσον ἂν δόξῃ καὶ ἀργυρίου μέχρι* (δρ.) *κε'.* Z. 63ff.: *Μετὰ δὲ πάσης εὐκοσμίας καὶ ἡσυχίας τοὺς μερισμοὺς λέγειν καὶ ποιεῖν προστάσσοντος τοῦ ἱερέως ἢ τοῦ ἀρχιβάκχου.* Z. 106ff.: *Μηδεὶς δὲ προσφωνείτω μὴ ἐπιτρέψαντος τοῦ ἱερέως ἢ τοῦ ἀνθιερέως, ἢ ὑπεύθυνος ἔστω τῷ κοινῷ λεπτοῦ δρ. λ'.* Nicht minder beweisen die Bestimmungen des sog. *decretum Lanuvianum*[1] für einen Thiasos des Antinous und der Diana, daß sich die Gelagebestimmungen rein sakraler Gemeinschaften und ausgesprochener Vergnügungsvereinigungen in mancher Hinsicht gleichen. Auch hier haben wir also Beziehungen des Symposions zu Sakralem[2] und Profanem, und wieder versagen die Mittel, um festzustellen, welches das Primäre ist.

[1] Der Text bei E. Maaß aaO. 49: *Item placuit, ut quisquis seditionis causa de loco in alium locum transierit, ei multa esto HS. quattuor nummum. Si quis autem in obprobrium alter alterius dixerit aut tumultuatus fuerit, multa esto HS. duodecim nummum. Si quis quinquennali inter epulas obprobrium aut quid contumeliose dixerit, multa esto HS. viginti nummum.*

[2] Vgl. o. S. 50—56.

DRITTES KAPITEL

Wein und Blut

§ 1. Was ist Wein?

Die Feststellung allein des Vorhandenseins von Trinkbräuchen im Altertum dürfte in einer Untersuchung der heiligen Bedeutung des Weines nicht genügen: es muß der Versuch gemacht werden, die Frage nach ihrem Ursprung zu beantworten. Hoffentlich brauchen wir dabei nicht Tylors resigniertem Ergebnis beizustimmen 'im ganzen scheinen die Zeugnisse für eine frühe und weite Verbreitung der Sitte, einem Lebenden zuzutrinken, nicht den genügenden Schlüssel zu ihrem rationellen Ursprung zu enthalten'[1]. Wir gehen, wie schon oben (S. 2) gesagt wurde, von der Ähnlichkeit des Weines mit dem Blute aus. Was ist Wein, was ist Blut, bei welchen Gelegenheiten findet das Blut Verwendung, welche Beziehungen zwischen Blut und Wein sind vorhanden? Das seien die leitenden Fragen.

Uns modernen Menschen dient der Rebensaft mehr als Genußmittel denn zur Nahrung. Anders die Griechen bei Homer[2]: *Τερπόμενοι φίλον ἦτορ | σίτου καὶ οἴνοιο· τὸ γὰρ μένος ἐστὶ καὶ ἀλκή.* Kraft und Stärke des Menschen liegt in Brot und Wein. Wohl aus diesem Grunde bekommen schon Kinder Wein zu trinken, wie der kleine Achilleus[3], der aber in kind-

[1] Tylor aaO. I 97. [2] Il. IX 705f., vgl. XIX 61.

[3] Il. IX 485ff. Von der gesundheitlichen Wirkung des Weines für Kinder waren aber auch die Griechen nicht immer überzeugt; Aristoteles

licher Art den Trank wieder ausspeit. *Βίος* nennen die Griechen dies Getränk nach Plinius[1]: sie schrieben ihm also lebenerhaltende Eigenheit zu. In dem Glauben an seine lebenspendende Kraft hält man es sogar für den Erzeuger des Blutes und damit des Lebens, denn Blut ist Leben[2]. Bei Aphrodites Verwundung durch Diomedes fließt kein Blut; die Götter

οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ' οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον,
τοὔνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται[3].

Das glaubt nicht der homerische Mensch allein; Athenaios[4] urteilt über den Wein von Knidos und Chios: *Ὁ δὲ Κνίδιος* (scil. *οἶνος*) *αἵματος γεννητικός, τρόφιμος . . ., κοινῶς δ' ὁ Χῖος πεπτικός, τρόφιμος, αἵματος χρηστοῦ γεννητικός.* So sehr der Äthiopenkönig die Lebensweise der Perser herabsetzt, der Besitz des lebenverlängernden Weines erscheint ihm doch als ein Vorzug dieses Volkes[5]. Eine besonders gesundheitliche Wirkung schrieb man in Athen dem jungen Wein zu, der an den Pithoigien[6] gekostet wurde, dem Most in Rom[7], wo zu Ende der Weinlese an den Meditrinalien man nach dem Spruche handelte: *Novum vetus vinum bibo, novo veteri morbo medeor.* Und wie der Wein durch seine lebenerhaltende Kraft hier als Arznei gilt, vermag er auch die Pest zu vertreiben, Luc. Scytha 2: *Παύσονται τῷ λοιμῷ ἐχόμενοι, ἢν τοὺς στενωποὺς οἴνῳ πολλῷ ῥάνωσι.*

(Ausg. d. Berl. Ak.) 457 A 14 ff.: *Διὸ* (scil. *διὰ τὸ πνευματῶδες*) *τοῖς παιδίοις οὐ συμφέρουσιν οἱ οἶνοι οὐδὲ ταῖς τίτθαις, ἀλλὰ δεῖ πίνειν ὕδαρῆ καὶ ὀλίγον.*

[1] h. n. XIV 8. [2] S. u. S. 77 ff.

[3] Il. V 340 f. Interessant ist gegenüber der griechischen Vorstellung vom Weingenuß der Götter die germanische Auffassung; Edda (übers. v. Jordan), Mär von Grimmer, Str. 19: 'Doch nur von Wein lebt der waffengewaltige Odin immer'. Das erklärt sich aus der Seltenheit des Getränkes in der nordisch-germanischen Kulturwelt: den Göttern gehört das Beste. Das Volksgetränk war jedenfalls Meth (Budde, Die Bedeutung der Trinksitten in der Kultur der Angelsachsen, 18).

[4] I 32 E, 33 A. Rein physiologisch betrachtet steht der Weingenuß nur insofern mit der Blutbildung im Zusammenhang, als der Wein auf blutbildende Organe wie Leber und Milz anregend einwirkt.

[5] Herodot III 22. [6] Plut. quaest. conv. III 7, 1; vgl. o. S. 27.

[7] Varro, de l. l. VI 21; vgl. Wissowa aaO. 101 f.

Nicht nur als lebenspendende Kraft, auch als berauschendes Genußmittel ist den Alten der Wein bekannt. Am treffendsten wird die gesundheitliche Wirkung der rein narkotischen zuweilen bei Theognis[1] gegenübergestellt:

Δισσαί τοι πόσιος κῆρες δειλοῖσι βροτοῖσιν,
δίψα τε λυσιμελὴς καὶ μέθυσις χαλεπή.

Zwar dienen zahlreiche narkotische Mittel zur Herbeiführung eines Rausches, die Getränke haben aber allgemein den Vorzug[2]. Entsprechend den Anlagen eines jeden Volkes äußert sich das im Rausch gehobene Lebensgefühl, die angeregte Phantasie in verschiedener Weise. Die Hellenen versetzt der Wein in dichterische Begeisterung. In dionysischer Ekstase weiß bei Archilochos[3] der Dichter ein Lied des Dionysos, einen Dithyrambus zu singen:

Ὡς Διωνύσοι' ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος
οἶδα διθύραμβον, οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας[4].

Nach Athenaios[5] wirft Sophokles dem Aischylos vor, er habe seine Tragödien im Rausch geschrieben, ebenso dichten Alkaios und Aristophanes im Rausche nach Athenaios; der Chor des Euripides[6] rühmt von sich selbst:

Παρά τε Βρόμιον οἰνοδόταν
παρά τε χέλυος ἑπτατόνου
μολπὰν καὶ Λίβυν αὐλὸν
οὔπω καταπαύσωμεν
Μούσας, αἵ μ' ἐχορευσαν.

Den gleichen Gedanken wie im Archilochosfragment, nur in reziproker Wendung, finden wir bei Epicharm[7]: *Οὐκ ἔστι δι-*

---

[1] PLG II V. 837f.; vgl. 211f., 873ff.

[2] Vgl. M. Hörnes, Die Urgeschichte des Menschen, 111; Tylor aaO. II 417ff.

[3] PLG II Fr. 79.

[4] Vielleicht beweisen die Verse, daß ein Vorsänger des Dithyrambos in dionysischer Ekstase dem Chor der Gemeinde gegenübersteht (A. Dieterich, Die Entstehung der Tragödie, Arch. f. Rel.-Wiss. XI 1908, 165).

[5] X 428F, 429A.; A. Dieterich bei Pauly-Wissowa I 1084: „Daß Aischylos *μεθύων* dichtete, soll nur den dichterischen Schwung dartun".

[6] Herakl. 682ff.

[7] Fr. 132 Kaibel.

θύραμβος ὄκχ' ὕδωρ πίῃς. Kratinos[1] endlich vermag bei Wasser nichts Gescheites zustande zu bringen:

Οἶνός τοι χαρίεντι πέλει ταχὺς ἵππος ἀοιδῷ·
ὕδωρ δὲ πίνων οὐδὲν ἂν τέκοι σοφόν.

Schon sehr physiologisch erklärt sich Plutarch[2] diese Wirkung des Rebensaftes: *Ποιεῖ γὰρ* (scil. *τὸ μεθύειν*) *θερμοὺς καὶ ἱλαροὺς καὶ διακεχυμένους· γενόμενοι δὲ τοιοῦτοι πρὸς τὰς ἐπῳδοὺς καὶ ἐμμέτρους μάλιστα φωνὰς ἐκφέρονται. καὶ τὸν Αἰσχύλον φασὶ τὰς τραγῳδίας πίνοντα ποιεῖν καὶ διαθερμαινόμενον.*

Die Germanen erledigten ihre wichtigsten Beratungen beim Gelage in Bier und Wein: *Tamquam nullo magis tempore aut ad simplices cogitationes magis pateat animus aut ad magnas incalescat*[3]. Das ist natürlich *Interpretatio Romana.* In der Edda[4] finden wir die germanische Ausdeutung: da verleiht der Methtrank Gedeihen, Gedanken, Gedächtnis, Worte sprossen aus Worten, er macht werk- und redegewaltig; er begeistert also, wie bei den Griechen. Perser[5] und Skythen[6] kennen gleichfalls die Sitte der Beratung beim Wein.

§ 2. Was ist Blut?

Wein erzeugt Blut, Blut bewirkt Leben, Blut ist geradezu Leben. Bei der Hadesfahrt des Odysseus erwachen die Schatten durch das Blut, das sie trinken, zu vorübergehender Besinnung:

Ὃν τινα μέν κεν ἐᾷς νεκύων κατατεθνηώτων

---

[1] CAF I 74 Kock, Fr. 199.

[2] Quaest. conv. S. 622 D f.; vgl. S. 613 C.

[3] Tac. Germ. 22.

[4] Lieder des Hohen, Str. 143 f.

[5] Herod. I 133.

[6] Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde IV 341 f. Wie ihre würdigen Vorfahren hielten es nach Hauff (Phantas. im Bremer R.) die Bremer Ratsherrn noch lange Zeit: „und wenn der Wein ihre Herzen erwärmt hatte und wenn er fröhlich durch ihre Adern hüpfte, da war der Beschluß schnell zur Reife gediehen". So analysierte ja auch Plutarch das im Rausch vorübergehend gehobene Lebensgefühl: *Ποιεῖ γὰρ θερμοὺς καὶ ἱλαροὺς καὶ διακεχυμένους.*

αἵματος ἄσσον ἴμεν, ὁ δέ τοι νημερτὲς ἐνίψει·
ᾧ δέ κ' ἐπιφθονέῃς, ὁ δέ τοι πάλιν εἶσιν ὀπίσσω[1].

Weil mit dem vergossenen Blut die Seele den Menschen verläßt, wohnt im Blut eine Seele, und deshalb gilt es als Sitz des Lebens. Der aus frisch vergossenem, noch heißem Blut aufsteigende Dampf wird als das seelische Agens betrachtet, *θυμός*, lateinisch *fumus*[2]. Aus dieser im ganzen Altertum verbreiteten Anschauung erklärt sich einerseits die Scheu des Menschen, Blut zu genießen; man fürchtet, eine fremde Seele in sich aufzunehmen. Aus derselben Anschauung heraus sind andere Völker bestrebt, das Blut des erschlagenen Feindes zu trinken; dadurch vertilgt man ihn vollständig[3], oder man glaubt, die Stärke und Tapferkeit des Erschlagenen sich anzueignen[4]. Geradeso wie Blut galten auf primitiver Kulturstufe als Sitz der Seele die Nieren oder natürliche Ausscheidungen des Körpers wie Harn, Kot, Speichel[5]; also kann es auch nicht auffallen, daß diese Stoffe in rituellen Beziehungen eine ähnliche Verwendung finden wie das Blut.

Wie wichtig der Wein als Opfer im Kult der Olympier ist, wurde oben[6] besprochen; Blutlibationen gibt es für sie nicht. Ursprünglichere und ältere Rudimente finden sich im Kult der chthonischen Wesen: noch in der Zeit ausgebildeter griechischer Religion verlangen alle chthonischen Wesen, chthonische Götter, Dämonen und Tote nach Blut; die Toten in der Nekyia Homers drängen sich zum Blute, um durch seinen Genuß ein kurzes Leben zu trinken[7]. Leicht ließen sich auch sonst noch zahlreiche Belege beibringen für die An-

[1] So verkündet Teiresias dem Odysseus Od. XI 147ff.; die Seelen nähern sich dem Blut, um davon zu trinken (aaO. V. 95ff.).

[2] Vgl. Th. Gomperz, Griechische Denker, I 200; Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker, 5.

[3] Vgl. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I 417; Tylor aaO. II 383f.

[4] Bei den Skythen hat dieser Gedanke wohl den barbarischen Brauch veranlaßt: *Ἐπεὰν τὸν πρῶτον ἄνδρα καταβάλῃ ἀνὴρ Σκύθης, τοῦ αἵματος ἐμπίνει* (Herod. IV 64); vgl. Wundt, Völkerpsychologie, II 2 S. 15.

[5] Vgl. Wundt aaO. II 2 S. 10ff., 17ff. [6] S. o. S. 5ff.

[7] Von Duhn, Rot und Tot, Arch. f. Rel.-Wiss. IX (1906) 22; ebenda 3ff. über abgeblaßte Formen des Blutopfers.

schauung, daß mit dem Blut Kraft und Leben, weil es mit ihm verloren geht, auch gewonnen werden kann. Eben dieser Gedanke liegt dem für uns wichtigsten Brauch zugrunde, dem Blutbund, der Blutbrüderschaft. Eine Sammlung des reichen Materials ist hier nicht am Platz, zumal sich die Sitte über die ganze Erde verbreitet findet[1]. Für das klassische Altertum sind wir allerdings am dürftigsten gestellt. Die Griechen[2] scheinen das Blut schon sehr früh bei ihren Verbrüderungszeremonien ausgeschlossen zu haben, aber Erinnerungen der älteren Sitte erhielten sich doch: Aischylos[3] läßt die Führer des argivischen Heeres vor Theben sich eidlich verpflichten, das Opfertier wird mit den üblichen Verwünschungen geschlachtet. Das Blut läßt man aber nicht wie sonst beim Eidopfer[4] unbenutzt, sondern sammelt es in einem Schild, die Heerführer benetzen damit ihre Hände:

Ἄνδρες γὰρ ἑπτὰ θούριοι λοχαγέται,
ταυροσφαγοῦντες ἐς μελάνδετον σάκος
καὶ θιγγάνοντες χερσὶ ταυρείου φόνου,
Ἄρη τ' Ἐνυὼ καὶ φιλαίματον Φόβον
ὠρκωμότησαν . . .

Aischylos hat also die Vorstellung von einer bindenden Kraft des Blutes, wenn es gleich hier nicht getrunken wird und die Führer vielleicht nicht untereinander, sondern den einzelnen an seinen Eid bindet. Dann enthält die Schwurszene der Lysistrate[5] mit dem Verbrüderungstrank eine Reihe von Anklängen an ursprünglichen Bluttrank: Lysistrate schlägt vor, *μηλοσφαγεῖν Θάσιον οἴνου στάμνιον* (V. 196), ihre Genossin Kalonike rühmt von dem Becher *εὔχρων γε δ' αἷμα καποντίζει καλῶς* (205). Das ist nur verständlich, wenn man von einem alten Blutbund wußte. Wenn griechische und karische Söldner

---

[1] Wundt aaO. II 2 S. 16; Schurtz, Altersklassen und Männerbünde 126 f. Als griechische Sitte habe ich den Blutbund nirgends angeführt gefunden.

[2] Über Spuren der Blutbrüderschaft bei den Römern s. u. S. 83.

[3] Sept. 42 ff. Der Autor *περὶ ὕψους* sieht in diesen Aischylosversen eine *φαντασία ἡρωϊκωτάτη*, die Führer sind *τὸν ἴδιον αὑτῶν πρὸς ἀλλήλους δίκα οἴκτου συνομνύμενοι θάνατον.*

[4] S. o. S. 29 f. über das Eidopfer.

[5] Arist. Lys. 191 ff.

einen Trank aus Blut und Wein genießen[1], wenn in Platons Kritias[2] die Könige der Atlantis ein Gemisch aus Blut, Wein, Wasser trinken, so möchte ich das nicht als griechische Sitte verwerten; vielleicht wird den Genannten damit nur ein barbarischer Zug beigelegt. Dagegen läßt das vielleicht auf einen früheren Blutgenuß bei den Griechen schließen, daß man dieser Substanz eine berauschende Wirkung zuschreibt, sich dadurch zum Weissagen begeistert: eine solche Anschauung ist nur möglich, wo man den Blutgenuß kannte[3].

Für andere Völker als die Griechen hat H. L. Strack in seinem Buche 'Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit' zahlreiche Beispiele gesammelt. Daraus lohnt es sich noch die verschiedenen Modifikationen festzustellen, in denen der Blutbund auftritt. Entweder fließt, wo zwei sich verbrüdern, das Blut eines fremden Lebewesens: mexikanische Stämme und die Eingeborenen der Gesellschaftsinseln bestreichen sich mit dem Blut einer dritten Person zur Verbrüderung[4]. Oder es fließt das eigene Blut der vertragschließenden Parteien: bei den Arabern des Herodot[5] werden mit dem Blut der Teilnehmer heilige Steine bestrichen, die Götter dabei angerufen. Auch nach altgermanischem Brauch nimmt man das Bundesblut von beiden Vertragschließenden. In der Edda[6] erinnert bei Ägirs Gelag Loki den Odin an die alte Freundschaft:

Erinnere dich, Odin, wie wir in der Urzeit
Zu bleibendem Bunde Blut einst mischten.
Du gelobtest, allein dich niemals zu laben,
Böte man das Bier nicht uns beiden zugleich an.

[1] Herod. III 11. [2] S. 119C ff., 120A ff. (ed. Burnet).
[3] S. u. S. 82. [4] Strack aaO. 26. . [5] III 8.
[6] Ägirs Gelag, Str. 9; vgl. auch Wundt aaO. II 2 S. 17; M. Pappenheim, Über künstliche Verwandtschaft im germanischen Recht, Ztschr. d. Savignystiftung f. Rechtsg., germ. Abt. XXIX (1908) 322 ff. Die im Blutbund herbeigeführte künstliche Verbrüderung, Verwandtschaft, wird von den Germanen abgesehen von Freundschaftsschließungen auch zu Zwecken des Rechts vorgenommen. Diese Wahlbrüderschaft, ein Seitenstück zur Wahlkindschaft, ist schon in heidnischer Zeit soweit unverstanden, daß von der älteren Sitte des Blutbundes mit Schwur nur noch die Schwurverbrüderung übrig bleibt, also nur ein Teil der ursprünglichen Zeremonie.

Es scheint, daß die Germanen das Blut den Füßen entzogen und es dann in eine Grube oder in die Fußspur rinnen ließen, in welche die Beteiligten hineintreten; Teile so gemischten Blutes dringen in die Wunde eines jeden ein[1].

Eine besondere Form ist das Trinken dieses Blutes. Dabei saugt man gegenseitig das Blut, oder man läßt es erst zusammenlaufen und trinkt dann die Mischung: Meder und Lyder lecken sich das Blut aus einer Schnittwunde am Arm[2], Iberer und Armenier nach des Tacitus[3] Bericht aus dem abgebundenen und geritzten Daumen. Ganz ähnlich geschieht das heute noch in Afrika[4] und bei den Albanesen[5]. Und vor nicht allzulanger Zeit tranken unter den Studenten zu Helmstedt und Leipzig die 'krassen Füchse' Brüderschaft, indem sie aus dem aufgeritzten Arm etwas Blut in den Becher rinnen ließen und diesen knieend leerten[6].

Welche Erwägungen sich an eine solche Einigung durch Blut knüpfen konnten, hat wohl niemand treffender definiert als J. Raum, der über die Verbrüderungszeremonie der afrikanischen Wadschagga, *Mma* genannt, ausführlich handelt[7]; dies *Mma* ist ein vereinigter Blut- und Speichelbund. Das Ergebnis seiner Untersuchungen läßt sich auf alle Blutverbrüderungen anwenden: 'Blut und Speichel sind eben vitale Stoffteile, Träger des Lebens. So läßt sich das Wesen des Blutbundes definieren als eine magische Bindung des eigenen Lebens an das fremde. Die Hemmung oder Vernichtung des fremden Lebens hat die Vernichtung des eigenen zur unabwendbaren Folge, und umgekehrt Förderung und Bewahrung des fremden Lebens fördert und bewahrt das eigene. Das Wohl des Blutsbruders zu suchen, ist daher eine Forderung des eigenen Ichs'[8].

[1] Vgl. Lippert aaO. 49f.

[2] Herod. I 74. [3] Ann. XII 47.

[4] J. Raum, Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga, Arch. f. Rel.-Wiss. X (1907) 284f.

[5] Schurtz, Altersklassen und Männerbünde 127; Beispiele aus älterer Zeit bei Strack aaO. 22ff. [6] Vgl. Strack aaO. 24.

[7] S. o. A. 4.

[8] Unsicher bleibt, ob man von hier aus auch diejenigen Zeremonien erklären darf, bei denen das Blut Dritter (s. o. S. 80) die Verbrüderung

§ 3. Parallele Verwendung von Blut und Wein

Die parallelen Erscheinungen im Wesen und in der Verwendung von Blut und Wein fielen uns z. T. schon früher auf. Als Nahrungs- und Heilmittel dient der Wein[1] in ausgesprochenster Weise. Blut trinken ohne weitere Verarbeitung zum Zwecke der Nahrung nur die Sarmaten[2]. Obwohl es das eigentliche Lebenselement ist, oder gerade weil es das ist, weil darin die Seele ihren Sitz hat, mag man es nicht gemeinhin genießen. Als Heilmittel[3] wird es dagegen zu allen Zeiten anstandslos getrunken, wird es im Orient jedenfalls heute noch genossen. Meistens geschieht das gewiß ohne tiefere Gedanken, höchstens hat man eine vage Vorstellung von einer zauberkräftigen Wirkung dieser Substanz. Aber die Wurzel, aus der diese therapeutische Verwendung des Blutes erwuchs, ist die Vorstellung von dem Blut als Sitz des Lebens[4]. Das kranke Leben bedarf gesunden Lebens, um heil zu werden. Zur Herbeiführung des Rausches wird außer den verschiedenen narkotischen Mitteln[5] auch Blut gebraucht: in Argos gab eine Priesterin des Apollo Orakel, durch einen Bluttrunk in Ekstase versetzt[6]. Den Eumenidenchor bittet bei Aischylos[7] Athene, ihr Land mit dem Wahnsinn zu verschonen, der vom Blute herrührt:

Σὺ δ' ἐν τόποισι τοῖς ἐμοῖσι μὴ βάλῃς
μήθ' αἱματηρὰς θηγάνας, σπλάγχνων βλάβας
νέων, ἀοίνοις ἐμμανεῖς θυμώμασιν.

Neuerdings berichtet K. Breysig[8] von Rauschwirkungen, welche die Blutleckerei bei den Eingeborenen im nordwestlichen Amerika herbeiführt. Schon der bloße Anblick von Blut kann zuweilen eine stark erregende Wirkung ausüben[9].

---

herstellt. Dabei werden eher andere Vorstellungen im Spiel gewesen sein, s. u. S. 84. 89. [1] S. o. S. 74 f. [2] Plin. hist. n. XVIII 10.
[3] Vgl. A. Hellwig, Verbrechen und Aberglaube, Leipz. 1908, 63 ff.
[4] S. o. S. 77 ff. [5] S. o. S. 76 f.
[6] Paus. II 24, 1; vgl. Schömann-L. aaO. II 230.
[7] Eum. 859 ff. [8] Geschichte der Menschheit I, Berlin 1907, 123.
[9] Vgl. Wundt aaO. II 2 S. 339.

Im symbolischen Eidopfer stehen beide Flüssigkeiten nebeneinander[1]. Sehr wichtig ist ferner: zur Erreichung einer Brüderschaft trinken die Paktierenden, soweit die Volkskunde Nachricht gibt, Wein oder eigenes und fremdes Blut[2].

Daß die Verbrüderung durch Blut und die Verbrüderung durch Wein miteinander verwandt sind, zeigt eine Modifikation des Blutbundes, die als vermittelndes Glied anzusehen ist: der Blut-Weinbund. Auch hier wird fremdes oder eigenes Blut getrunken, aber mit Wein vermischt. Vor der Schlacht gegen Kambyses trinken karische und griechische Söldner der Ägypter einen Schauertrank, Wein und Blut der geschlachteten Söhne des Verräters Phanes. In Platons Kritias genießen die Könige der Atlantis, bevor sie übereinander zu Gericht sitzen, eine Art Vertrauenstrank (*πίστεις ἐδίδοσαν*), aus Blut, Wein, Wasser zusammengesetzt[3]. Die Römer haben für das Gemisch aus beiden Flüssigkeiten sogar ein besonderes Wort: *assaratum*[4]; noch Catilina soll versucht haben, seine Mitverschworenen durch Blut und Wein enger an sich zu fesseln[5]. Oder das Blut der Paktierenden selbst wird mit Wein gemischt und dann getrunken, wie bei dem Vertragsschluß der Skythen[6]. Endlich bringt Poseidonios[7] ein Zeugnis, der von den medisch-persischen Karmanen weiß: *Τούτους γὰρ φιλοφρονουμένους ἐν τοῖς συμποσίοις λύειν τὰς ἐπὶ τῷ προσ-*

[1] S. o. S. 22f.

[2] S. o. S. 66f.; 79ff. Eine Vermutung sei noch an die Art geknüpft, wie die Verbrüderungszeremonien vor sich gehen. Bei den Wadschagga in Afrika strecken die Kontrahenten ihre rechten Arme einander entgegen, so daß diese sich aneinander legen. Nach der Beschwörungsformel wird der vorgestreckte rechte Unterarm geritzt, das herausfließende Blut wird sofort von jedem der beiden Bundesschließenden vom Arm des anderen eingesogen. Bei unserem heutigen Schmollis werden zuweilen auch die Arme verschränkt, eine recht gezwungene Haltung für das Trinken. Sollte diese Armstellung ein Residuum von alter Blutleckerei sein, oder sich aus dem gleichzeitigen Zusammenfließenlassen des Blutes in ein gemeinsames Gefäß erklären? Leipziger und Helmstedter Studenten brachten ja so ihre Brüderschaft zustande (s. o. S. 81).

[3] Vgl. über diese beiden Verbrüderungen o. S. 79f.

[4] *asser* altl. Blut; vgl. Walde, Etym. Wörterb. d. lat. Spr.

[5] Sallust, De con. C. 22; vgl. FHG IV 563 Johannes Ant. Fr. 71.

[6] Herod. IV 70. [7] FHG III 275, Fr. 57.

ὥπῳ φλέβας καὶ τὸ καταῤῥέον αἷμα μιγνύντας τῷ πόματι προσφέρεσθαι, τέλος φιλίας νομίζοντες τὸ γεύεσθαι τοῦ ἀλλήλων αἵματος. Eine bessere Vereinigung von reinem Blutbund und reiner Weinbrüderschaft läßt sich kaum denken.

Nunmehr stehen nebeneinander: Einigung durch Blut, und zwar durch eigenes und fremdes, durch Blut und Wein, durch Wein. Es fragt sich, wie man dieses Nebeneinander zu erklären hat. Seiner Natur ziemlich jung ist offenbar der Blut-Weinbund; er konnte sich erst ausbilden, als der reine Blutbund und der reine Weinbund sich entwickelt hatten. Beim Weinbund genießen die Paktierenden einen vom eigenen Blut verschiedenen Saft; er kann also eigentlich nur mit demjenigen Blutbund verglichen werden, bei dem der Lebenssaft eines Dritten benutzt wird. Welche von diesen beiden Bindungen durch fremden Stoff älter ist, läßt sich nicht sagen, da es uns für diese beiden Arten der Communio [1] an zureichenden Zeugnissen mangelt. Dagegen macht es ganz den Eindruck, als ob das Trinken des eigenen Blutes etwas Ursprüngliches sei, das in späteren, weniger blutigen Zeiten durch das gemeinschaftliche Trinken von Wein abgelöst wurde, und zwar so, daß der Bund durch Wein und eigenes Blut, wie ihn die Karmanen schließen, eine Etappe auf dieser Linie der Entwicklung ist.

Mit einer solchen Ablösung des Blutes durch eine andere Flüssigkeit steht die Brüderschaftszeremonie keineswegs allein. Wo den Toten als Lebenselement nicht Blut gespendet werden soll, tritt dafür der lebenspendende Wein ein [2]. Hier haben wir auch den Grund, weshalb die Toten allein ungemischten Wein erhalten. Sie erhalten ihn nicht als gewöhnliches Genußmittel, wie die Olympischen ihren gemischten Wein, sondern sie erhalten ihn als Ersatz für das Blut, das ihnen eine Art Leben zuführt (s. o. S. 78 f.), und Blut wirkt nur unverdünnt. Daß man übrigens bemüht gewesen ist, Ersatzstoffe für Blut

[1] Einen Versuch sie zu erklären s. u. S. 89.
[2] S. o. S. 12; 27.

zu finden, ist oft bezeugt: man gießt als Ersatz in das Grab über den Kopf der Leiche eine Lösung roter Farbstoffe, etwa Eisenocker und Mennig[1]. Statt der alten Bluttrankopfer werden bei den Semiten überall Weinlibationen zugelassen[2]; die Araber[3] benutzen später zum Bündnis Salben aus Nierenfett und Fruchtsäfte, zu Herodots[4] Zeit nehmen sie noch Blut.

In den meisten Fällen wird der Grund für die Ablösung des Blutes die Abneigung der höheren Kultur gegen das Vergießen des menschlichen Lebenssaftes gewesen sein. In der Wahl der Ersatzmittel verfällt man aber immer auf Substanzen, die eine Eigenschaft haben, die sie dem Blut möglichst gleichwertig macht: bei Mennig und Ocker macht es allein die Farbe aus, bei den Salben der Araber aus Nierenfett die Vorstellung von den Nieren als Seelenträgern[5]. In dem Fruchtsaft sehen die Semiten das Blut der Pflanze, analog dem Lebenselement von Mensch und Tier. Und genau ebenso bezeichnet man in der Septuaginta mit Vorliebe den Rebensaft als *αἷμα σταφυλῆς, αἷμα βοτρύων*[6]. Die Griechen kennen zwar auch weißen[7] Wein, denken aber mit Vorliebe an den roten; das beweisen die dichterischen Beiworte *μέλας*[8], *αἰθοψ*[9], *ἐρυθρός*[10],

[1] A. Sonny, Rote Farbe im Totenkult, Arch. f. Rel.-Wiss. IX 1906, 527; vgl. auch F. v. Duhn, Rot und Tot, ebenda 4. 15 über rote Farbe als Ersatz für Blut.

[2] Robertson-Smith, Die Religion der Semiten 174.

[3] Ebenda 242. [4] S. o. S. 80.

[5] Vgl. Wundt aaO. II 2 S. 10ff. Ebd. S. 17ff. über Speichel und andere Ausscheidungen des Körpers als Seelenträger; bei den Wadschagga (s. o. S. 81) ist in eiligen Fällen der Speichelbund üblich (Raum aaO. 291). Über Haare, Nägel, Schweiß, Blut u. a. in Essen und Getränk als Seelenkräfte beim Liebeszauber vgl. Wuttke-Meyer aaO. § 551f.

[6] Vgl. Robertson-Smith aaO. 174 A. 350; dazu Genesis II 49, 11. Nur eine Metonymie, nicht eine alte Auffassung des Rebensaftes als Blut, und zwar Blut eines Gottes dürfen wir aus einer Timotheosstelle herauslesen (Die Perser, hg. von v. Wilamowitz 108; vgl. PLG III 267 Fr. 5): *Ἀναμίσγων αἷμα Βακχίου νιφροντοῖσι δακρύοισι Νυμφᾶν.* Gerade so metonymisch heißt es im Studentenlied: Bringt mit Blut der edlen Reben, bringt mir Wein.

[7] Öfters bei Aristoteles erwähnt, z. B. S. 588ª 6 (Ausg. der Berl. Akad.): *Βλαβερόν . . . ὁ οἶνος μέλας μᾶλλον τοῦ λευκοῦ.*

[8] Hom. Od. IX 196; V 265.

[9] Il. XXIII 237, 250; XXIV 791; von *χαλκός* Il. IV 495.

[10] Od. IX 208; V 93. Als weitverbreiteter Irrtum sei hier zurück-

die auch dem Blut[1] zukommen. Bei den Griechen galt Wein zuweilen als Bluterzeuger[2], die Ägypter gehen in dem Gedanken an eine physiologische Zusammengehörigkeit beider Stoffe soweit, daß sie aus dem Blut der erschlagenen Giganten die Rebe emporwachsen lassen[3]. All diese engen Beziehungen zwischen Blut und Rebensaft machen es immer begreiflicher, daß gerade der Wein mehr als die eigentlichen Seelenträger im Verbrüderungstrunk dem Blut zur Seite tritt, ja es schließlich ganz verdrängt. Auch dem Mittelalter ist die Verwandtschaft von Blut und Wein bekannt, wie die dogmatische Literatur über das heilige Abendmahl beweist[4], und wie die bildlichen Darstellungen der Transsubstantiation zeigen: Christus in der Kelter, das Blut seiner Wunden mischt sich mit dem Rebensaft[5].

Begreiflich ist das Bestreben, den Wein, sobald er als Ersatz für Blut Verwendung findet, auch möglichst blutähnlich zu gestalten, indem man die Mischung mit Wasser meidet. Reinen Wein empfangen an Stelle früherer Blutopfer die Toten[6]; hierher gehört auch die ungemischte Agathodämonlibation, die ja nach unserer Auffassung einem chthonischen Wesen gilt[7]. Auch beim Eidopfer[8] wird der Wein ohne Wasser ausgegossen, damit er dem Blut gleicht. Daß auch in der Verbrüderungszeremonie die Verwendung reinen Weines älterer Ritus gewesen ist, läßt sich nur vermuten; als Lysistrate auf der Burg mit den übrigen Frauen die *κύλιξ φιλοτησία* trinken will, machen sie dabei aus (Aristoph. Lys. 197):

Ὀμόσωμεν ἐς τὴν κύλικα μὴ ᾽πιχεῖν ὕδωρ.

---

gewiesen, daß Weißwein und Rotwein sich schon in den Beeren unterscheiden: der abgepreßte Saft aller Rotweintrauben ist an sich farblos (ausgenommen die sog. Färbertraube). Um Rotwein zu gewinnen, läßt man den Most über den zerquetschten Beerenschalen stehen, wobei der Farbstoff allmählich ausgezogen wird (von Zobeltitz, Der Wein 8).

[1] Aisch. Eum. 935; Soph. Trach. 714; Aisch. Eum. 265. [2] S. o. S. 75.

[3] Eudoxos b. Plut. de Is. et Os. 6; vgl. Plin. hist. nat. XIV 58: *Vinum poturus rex memento bibere te sanguinem terrae; cicuta hominum venenum est, cicutae vinum* (Androcydes zu Alexander).

[4] Vgl. Realenz. f. prot. Theologie und Kirche, hg. v. Hauck, XX 55ff.

[5] Vgl. Bassermann aaO. Abb. 55, 56, Gemälde aus dem Anfang des 16. Jhd.

[6] S. o. S. 12; 27; 84. [7] S. o. S. 27f. [8] S. o. S. 22f.

Weil das Verhältnis des Menschen zur Gottheit auf einer niederen Stufe der Kultur sich dem Verhältnis von Mensch zu Mensch anpaßt, lag es nahe, sich auch mit der Gottheit nach rein menschlicher Art durch einen Bund zu einen, durch den Blutbund. Nach O. Holtzmanns [1] Untersuchungen wurde bei der Einsetzung des heiligen Abendmahles der Becher Wein nicht getrunken, sondern Christus goß ihn am Schluß des Mahles einfach aus [2]. Dabei wird der Wein als Blut des neuen Bundes aufgefaßt; als Moses den alten Bund zwischen Gott und dem Volk Israel stiftete, besprengte er das Volk mit wirklichem Opferblut [3]: also auch hier eine Ablösung [4] des Blutes durch Wein. Wie sehr man aber dauernd bestrebt war, in der Auffassung des heiligen Abendmahls immer wieder den Blutbund als das wesentliche zu betonen, zeigt die Transsubstantionslehre. Am ausgeprägtesten faßte schon im 4. Jhd. Kyrillos von Jerusalem die christlichen Sakramente als einen reinen Blutbund mit der Gottheit auf, wenn er sagt [5]: *Ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ. οὕτω γὰρ καὶ Χριστοφόροι γινόμεθα, τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη.* Eine Blutverbrüderung mit übermenschlichen Wesen bedeuten schließlich die im Mittelalter so verbreiteten Teufelsbündnisse [6].

§ 4. Der Gott des Weines

Eine beim ersten Anschein recht wichtige Frage ließen wir bisher außer acht: wer ist der Gott des Weines? Sie konnte deshalb solange beiseite gestellt werden, weil sie sich mit einem bestimmten Namen nicht beantworten läßt. Un-

[1] Das Abendmahl im Urchristentum, Ztschr. f. d. neut. Wiss. V (1904) 100 ff.

[2] Die entscheidende Stelle ist Lukas 22, 20: *Τὸ ποτήριον τὸ ἐκχυνόμενον.*

[3] Ex. 24, 8.

[4] Abzulehnen ist die Hypothese von J. Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin 1882, 85, Christus habe den Jüngern in dem Kelch nicht Wein sondern Blut geboten.

[5] Vierte mystagogische Katechese § 3; vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 107. Doch scheint hier mehr eigene Spekulation als Kenntnis wirklicher Blutbünde vorzuliegen.

[6] Vgl. Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker 50 f.

richtig ist Baumeisters [1] Meinung, wonach zusammen mit der Weinkultur Dionysos in Griechenland seinen Einzug hält. Denn mit dem Wein hat dieser Gott ursprünglich nichts gemeinsam [2], das beweist der Umstand, daß es zahlreiche griechische Stifter der Rebkultur neben Dionysos gibt [3], das beweist die Natur des römischen *Liber*, der ursprünglich gerade so wenig allein für den Wein zu sorgen hat wie der griechische Gott, den man ihm später gleichsetzt; Ceres, Liber, Libera sind zunächst nur allgemein schöpferische Naturgottheiten [4]. Iuppiter [5], nicht Liber, verehrt man an den Festen, welche mit der Weinkultur in engstem Zusammenhange stehen. Wenn man daher die Frage, welchen Namen der Weingott bei Griechen und Italikern ursprünglich geführt hat, unbeantwortet lassen muß, mancherlei läßt doch sicher darauf schließen, daß die Alten sich einen Weingott oder Dämon vorstellten. Bei der Frage nach dem Wesen des Agathodämon zeigte sich, daß mit *ἀγαθὸς δαίμων* zuweilen ein Wesen gemeint ist, das seinen Sitz im Wein hat, wie der gute Dämon des pramnischen Weines bei Aristophanes:

Ἔλχ' ἕλκε τὴν τοῦ δαίμονος τοῦ Πραμνίου.
ὦ δαῖμον ἀγαθέ, σὸν τὸ βούλευμ', οὐκ ἐμόν [6].

Unter den zahlreichen Epitheta des Dionysos scheint *Βάκχιος* von einem früh verschwundenen Sondergott [7] *Βάκχος* herzurühren, wenn man das aus der auffallenden Selbständigkeit des Namens *Βάκχος* schließen darf. Im euripideischen Kyklops wird diese Gottheit zweifellos im Wein wohnend gedacht; den *Βάκχιος* gab Odysseus dem Kyklopen zu trinken (V. 519f.):

Κύκλωψ, ἄκουσον, ὡς ἐγὼ τοῦ Βακχίου
τούτου τρίβων εἰμ' ὃν πιεῖν ἔδωκά σοι.

---

[1] Denkmäler I 431. Über die Verbreitung der Weinkultur s. o. S. 2ff.

[2] Vgl. A. Voigt bei Roscher I 1029; Kern bei Pauly-Wissowa V 1, 1013; E. Rohde aaO. II 4f.

[3] S. o. S. 2f.; vgl. Viktor Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere [7] 66ff.

[4] Vgl. Wissowa aaO. 243f. [5] S. o. S. 9.

[6] Ritter 107f.; vgl. o. S. 26f. Von hier aus fällt auch Licht auf die Beratungen beim Trunk (s. o. S. 77).

[7] Usener, Götternamen 112ff., wo die griechischen Sondergötter behandelt werden, führt ihn allerdings nicht in deren Zahl auf.

Der Kyklop kann gar nicht verstehen, wieso in dem Schlauch ein Gott wohnt und fragt (V. 525):

θεὸς δ' ἐν ἀσκῷ πῶς γέγηθ' οἴκους ἔχων;

Odysseus klärt ihn auf (V. 526):

Ὅπου τιθῇ τις, ἐνθάδ' ἐστὶν εὐπετής.

Endlich droht Odysseus, Bakchios werde den Kyklopen mit Krankheit bestrafen, wenn er den Becher nicht bis zur Neige leere (V. 575):

Ἢν δ' ἐκλίπῃς τι, ξηρανεῖ σ' ὁ Βάκχιος.

Gemeint ist doch wohl, daß der Dämon *Βάκχιος*, den er durch das Trinken bereits in sich aufgenommen hat, ihn durch innere Hitze quälen wird, weil er einen Rest des göttlichen Stoffes verachtet hat. Ein *Ἄκρατος* findet sich im Gefolge des Dionysos; er ist nach Usener gleichfalls ein alter Sondergott gewesen [1].

Bedenkt man, wie sonderbar das Gehaben eines Trunkenen ist, das man mit dem Aufkommen der Weinkultur [2] zu beobachten Gelegenheit hatte, so versteht man, wie ein naives Volk zu dem Gedanken kam, in dem Wein einen Dämon hausend zu denken. Ist doch der Weinrausch in seinem Äußeren dem ekstatischen Rausch ähnlich, wie ihn die von einem Gott Ergriffenen kosten [3]. Also waren auch die Trunkenen von einem Gotte besessen, der aber nicht nur schlimme Wirkungen besaß, sondern auch eine günstige, die ekstatische Befähigung zu dichterischem Schaffen [4]. Dieser Gott mußte seinen Sitz im Wein gehabt haben, oder, da dieser aus dem Weinstock stammt, in der Rebe. Daß der Saft der Rebe ihr Blut ist, sahen wir oben [5], Blut aber ist Sitz der Seele [6]; des Timotheos [7] *αἷμα Βακχίου* vom Traubensaft mag in alter Zeit mehr als eine

---

[1] AaO. 255. Ein dem Wein innewohnender Dämon spielt bei den Azteken eine nicht unwichtige Rolle; im Trunkenen handelt der Geist des Weines, er bleibt also bei Vergehen straflos; daher kommt absichtliches Betrinken der Indianer vor (Frazer *The golden bough*, London 1900, I 359).

[2] S. o. S. 2 ff. über die allmähliche Verbreitung der Weinkultur.

[3] Über *ἔκστασις* vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 97 ff.

[4] S. o. S. 76 f.

[5] S. o. S. 84 ff.

[6] S. o. S. 77 ff.

[7] S. o. S. 85 A. 5.

Metonymie gewesen sein. Auf dieser Stufe der Anschauung muß der Weinbund dann noch eine besondere Bedeutung gehabt haben: die Bundschließenden hatten beide einen Dämon in sich aufgenommen, der Zeuge ihres Bundes und imstande war, jede Verletzung des Vertrages zu rächen[1]. Aus diesen Gedanken heraus wäre der Wein besonders geeignet gewesen, das Blut beim Schluß eines Bundes abzulösen.

[1] S. oben S. 89 das *ξηραίνειν*. Ähnliche Vorstellungen werden auch da obwalten, wo beim Bunde das Blut eines dritten Wesens genossen wird (s. oben S. 80; 84).

VIERTES KAPITEL

Versuch einer Erklärung für die Entstehung der Trinksitten

Ein recht enger Zusammenhang ergibt sich nach alledem für Wein und Blut. Die Anschauungen über das Wesen beider Substanzen gehen oft ineinander über[1], zu gleichen kultischen Zwecken werden sie nebeneinander[2] verwendet, oder gemischt[3] bei derselben Zeremonie gebraucht; endlich tritt in sakraler Handlung Wein an die Stelle[4] des Blutes, Wein erzeugt[5] Blut, umgekehrt auch das Blut den Wein[6]. Brüderschaften werden mit Blut getrunken, mit einer Mischung aus Blut und Wein, mit Wein allein[7].

Wenn nun so ein Teil der Trinksitten seine Beleuchtung von der Gleichung Blut und Wein erhält, so liegt es nahe, von hier aus auch eine Deutung des Brauches des *προπίνειν* zu versuchen. Mancherlei Züge weisen hier noch das Ursprüngliche auf: so der gemeinsame Becher[8]. Ihn benutzt man vielleicht beim Verbrüderungstrank (*φιλοτησίαν προπίνειν*)[9], sicher bei dem Hausgeist Agathodämon, in dessen Ehrung sich

---

[1] S. o. S. 74 ff.; 82 ff.
[2] S. o. S. 82 ff.
[3] S. o. S. 83 ff.
[4] S. o. S. 84 ff.
[5] S. o. S. 74 f. Der Wein verwandelt sich in andere Sitze des Lebens Pap. mag. Lond. CXXI (C. Wessely, Denkschr. Wien. Akad. XLII 44) v. 710: *Σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς· σὺ εἶ οἶνος οὐκ εἶ οἶνος ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὀσίρεως.*
[6] S. o. S. 86.
[7] S. o. S. 79 f.; 83 ff.; 66 f.
[8] S. o. S. 59 ff.
[9] S. o. S. 66 A. 9.

die Mitglieder der Familie durch Umtrunk einen [1]; bei dem Kreistrinken (ἐν κύκλῳ, ἐπιδέξια διαπίνειν) [2]. Bei der ursprünglichen Art des Lagerns um das am Boden entzündete Herdfeuer und um den gemeinsamen Napf war der Trinkbrauch des im Kreise trinkens der natürlichste [3]. Die Richtung nach rechts [4] mußte sich dabei wegen der Glücksbedeutung der rechten, der Unglücksbedeutung der linken Seite einbürgern.

Endlich erscheint der gemeinsame Becher bei dem Trank der Hygieia, deren κύλιξ μεταιπτρίς man zu Beginn [5] des Symposions trank. In entfernter Beziehung zu dieser Ὑγίεια steht ein Brauch, der uns für die Insel Kos bezeugt ist. In dem von Herondas geschilderten Opfer an Asklepios [6] wird im einleitenden Gebet auch Hygieia [7] angerufen. Die Vorbereitungen zum eigentlichen Opferschmaus sind in den Schlußversen des Mimiambus enthalten (V. 91 ff.):

> Καὶ ψαιστὰ δεῦσον· τἄλλα δ' οἰκίης ἕδρῃ
> δαισόμεθα· καὶ ἐπὶ μὴ λάθῃ φέρειν, αὕτη,
> τῆς ὑγιίης.

Die Frauen geben so als Opfer ψαιστά, kuchenartige Brote aus Gerstengraupe, die man in Wein und Öl eintauchte und als Opfer darbrachte [8]. Dem Zusammenhang nach kann nur Asklepios als Empfänger gedacht sein; wahrscheinlich sind diese Opferkuchen von den Frauen auf den Altar oder den heiligen Tisch des Gottes niedergelegt worden [9]. Bevor sich aber die

---

[1] S. o. S. 62 f. [2] S. o. S. 64 f.

[3] Vgl. von Sybel, Christliche Antike I 182 ff.

[4] Die rechte Hand bedeutet Rettung, σωτηρία, die Linke Verderben. Das beruht auf dem Gegensatz der entwickelten rechten Seite und der schwächeren linken; daher schreibt man der rechten Seite eine gewisse Zauberkraft und Segenswirkung zu (Otto Weinreich, Antike Heilungswunder, RGVV VII 1, S. 41 ff.).

[5] S. o. S. 63.

[6] Herondas Mim. IV. [7] AaO. V. 4 f.

[8] In der Erklärung der Verse schließe ich mich an Richard Wünsch an, Ein Dankopfer an Asklepios, Arch. f. Rel.-Wiss. VII (1904) 95 ff. Zu ψαιστά vgl. Paus. b. Eustath. 1445, 58; lex. reth. bei Bekker anecd. 317, 26.

[9] Das schließt Wünsch aus einem Vergleich mit Aristoph. Plut. 676 ff., wo der Priester solche Opferanteile der Gottheit von Tisch und Altar wegnimmt, die also vorher dort gelegen haben.

Frauen zur Opfermahlzeit begeben, wird der Dienerin aufgetragen, etwas ὑγίεια mitzunehmen. Dies Gesundheitsbrot ist nun identisch mit den früheren ψαιστά, denn es wird erklärt als ἄλφιτα οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ πεφυραμένα (Hesych)[1]. Es war Sitte, solche ὑγίεια an die Opfernden auszuteilen, denn nach Athenaios (III 115 A) ist sie ἡ διδομένη ἐν ταῖς θυσίαις μᾶζα ἵνα ἀπογεύσωνται. Von diesem Heilbrot versprechen sich nun die Frauen bei Herondas eine Segenswirkung, wie aus den beiden letzten Versen sicher hervorgeht, mag ihre Lesung und Deutung im einzelnen auch noch heute unsicher sein. Wünsch übersetzt: 'Denn für heilige Handlungen ist das Heilbrot größer an Anteil als eine Verfehlung', d. h. die Hygieia, beim Opfer genossen, tilgt alle dabei begangenen Fehler. Wohl mit Recht hält Wünsch dieses Segensbrot ὑγίεια und die von den Opfernden dargebrachten ψαιστά für identisch. Durch die Weihe an Asklepios werden sie zur Gottesspeise, und durch das Verzehren dieser Speise vom Tisch des Gottes treten die Gläubigen in eine heilbringende Vereinigung mit dem Gott selbst. Wenn der Opfernde das Brot darbringt, damit es Speise des Gottes wird, heißt es ψαιστόν; wenn es danach der Priester austeilt, um die ἁμαρτία unwirksam zu machen, wird es ὑγίεια genannt.

Bei diesem griechischen Brauch hat also auch, weil die ψαιστά mit Wein angemacht waren, dieser eine sakramentale Bedeutung. Man könnte nun vermuten, man habe auch sonst Wein in größeren Mengen zum Tempel gebracht, um ihn am Altar des Gottes gleichsam zu konsekrieren, und ihm dadurch gerade wie den ψαιστά eine segensreiche, gesundheitfördernde Wirkung geben zu lassen, ihn damit zu einem Hygieiatrunk zu machen. Dann konnte man ihn als Gesundheitstrank zu Hause aufbewahren, sich zu Beginn eines Symposions aus gemeinsamem Pokal daraus vortrinken mit den Worten: λαβὲ τῆς Ὑγιείας δὴ σύ[2]. Zwar ist nun ein solcher Gesundheitstrank, die μετανιπτρὶς Ὑγιείας, beim griechischen Symposion eine fast ständige Einrichtung[3], daß man dabei aber Opferwein

[1] Bei Bekker anecd. 313, 13 μαζίον τι ψαιστῶδες.
[2] Nikostratos, s. o. S. 17 A. 1.
[3] S. o. S. 16 f.; 63.

trank, der im Tempel konsekriert worden war, läßt sich für das griechische Altertum nicht beweisen. Im deutschen Brauch dagegen kommt eine solche Verwendung von Opferwein tatsächlich vor: am Tage St. Johannis Ev. (27. Dez.) wurde früher in Deutschland vom Hausvater Wein in die Kirche gebracht und vom Priester geweiht, dann zu Hause feierlich getrunken und zwar von der ganzen Familie aus dem gleichen Becher; selbst das Kind in der Wiege bekommt etwas davon [1]. Offenbar versprach man sich von dem Genuß eine segensreiche Wirkung. Einen mehr gesellschaftlichen Charakter gewann das Johannistrinken später im evangelischen Süddeutschland, wo man den heiligen Wein, natürlich nunmehr ohne vorausgehende kirchliche Feier, am Tage Johannis des Täufers (24. Juni) in größerer Gesellschaft, geradezu beim Symposion genoß: also wie bei den Griechen im Segen- und Gesundheitstrank beim Gelage. Diese gesundheitliche Wirkung behält der Wein, den man zu Johannis aufgetragen hat, für alle Zeiten; bewahrt man doch einen Teil davon auf, um ihn bei Erkrankungen als sicheres Heilmittel zu genießen, vor einer Reise zur besonderen Stärkung, bei der Trauung nach vorangegangener Einsegnung. Der also zuweilen auch beim Gelage getrunkene sogenannte 'Johannissegen' schützt vor Vergiftung, fördert die Gesundheit und wird aus einem gemeinsamen Becher genommen, geradeso wie die zu Beginn des Symposions getrunkene griechische *μεταναπτρὶς τῆς Ὑγιείας* [2].

Wir haben also bei der griechischen Sitte nur mit der im Wein selbst liegenden Gesundheitskraft, nicht mit dem durch einen andern Gott gesteigerten Segen zu rechnen. Ursprünglich wird die *ὑγίεια*, die man sich bei diesem Trunke

[1] Wuttke-Meyer, der über diesen Brauch spricht, fügt hinzu (aaO. § 194): 'es ist aber auch unzweifelhaft eine von deutschen heidnischen Trankopfern abstammende uralte Sitte'. Für das Heidnische der Sitte sprechen m. E. andere ähnliche Johannisbräuche, die z. T. offenbar mit der Sonnenwende in Zusammenhang stehen: in Frankreich nimmt man von den Johannisfeuern ausgeglühte Brände und Kohlen mit nach Hause, von denen heilsame Zauberwirkungen abhängen sollen (Usener, Götternamen 93f.); bei den Litauern wird ein Busch von Johanniskräutern, am Johannistag gepflückt, im Torweg aufgestellt; man verspricht sich davon eine gute Ernte (Usener aaO.).

[2] S. o. S. 16f.; 63.

wünschte, nur eben diese Gesundheitskraft des Weines gewesen sein. Später dachte man an die menschengestaltige Göttin dieses Namens. Ob die Athener, für die uns das Hygieiatrinken ausschließlich belegt ist, sich Hygieia immer als Tochter des Asklepios vorgestellt haben, ist fraglich; denn nach A. Körtes[1] Feststellungen kam Hygieia Ende des 5. Jhd. nach Athen mit Asklepios, zu dem sie aber zunächst nicht in engerem Verhältnis steht, erst im Lauf des nächsten Jahrhunderts tritt sie zu ihm in ein töchterliches Verhältnis[2]. Mit A. Körtes Zeitansatz für ihre Aufnahme in den athenischen Kult geht auch die Überlieferung unserer Gelagesitte zusammen, die von Kallias, Nikostratos, Philetairos, Diphilos erwähnt wird; also alte, mittlere und neue Komödie. Die ältesten Zeugnisse werden sich daher Hygieia noch nicht als Asklepiostochter gedacht haben.

Jedenfalls wurde die gesundheitfördernde[3] Kraft des Weines der Göttin der Gesundheit unterstellt, damit sie ihren Segen gebe, ähnlich wie die Deutschen durch den heiligen Johannes, als den Nachfolger eines heidnischen Segensgottes, den Wein zu einem Gesundheitstrank segnen ließen.

Bei allen diesen Zeremonien, die wir bis jetzt betrachtet haben, ist der Becher ein gemeinsamer, der herumgereicht wird mit den Worten *δέξαι* oder *λαβέ*[4]. Dieses Kreisen ist sicher ein Residuum aus alter Zeit, da man nur aus gemeinsamem Humpen trank; ob man die Sitte deswegen beibehielt, weil man in dem Kreisen eine Einigung der *συμπόται* sah, wissen wir nicht mehr. Einige der genannten Zeremonien zielen dabei offenbar auf Bewirkung eines Segens ab, die Hygieia auf den eigenen, das *προπίνειν ἐπιδέξια*[5] auf fremden. Es fragt sich, wie man dadurch, daß man selbst einen heilsamen Stoff genießt, eines anderen Gesundheit fördern kann. Dafür müssen wir an die enge Gemeinschaft erinnern, welche die *ὁμόσπονδοι* verbindet[6], und an die Einigung[7] durch den Trank-

[1] Athen. Mitt. XVIII 249f.; XXI 297f.

[2] Anders Thrämer bei Pauly-Wissowa II 1657, nach dessen Ansicht sie immer die jungfräuliche Tochter des Asklepios war.

[3] S. o. S. 74f. [4] S. o. S. 16f. [5] S. o. S. 63ff.

[6] S. o. S. 60f. [7] S. o. S. 81.

bund. War dort gesagt, daß durch Förderung des fremden Lebens, mit dem sich der Trinkende magisch einigt, Förderung des eigenen Lebens verbunden ist, so könnte hier eine schwache Erinnerung daran vorliegen: Förderung des eigenen Lebens durch den Genuß des Gesundheitstrankes fördert auch das Leben dessen, mit dem der Trinkende sich beim Symposion verbrüdert.

Von solchen Trinkbräuchen, bei denen ein gemeinsamer Pokal die Runde macht, braucht man das Zutrinken aus Einzelbechern prinzipiell nicht zu unterscheiden. Mit fortschreitender Kunstfertigkeit wurde die Herstellung zahlreicher Gefäße immer weniger schwierig, so daß man den Bequemlichkeitsrücksichten beim Zutrinken leicht Rechnung tragen konnte. Dann mag die Angst vor Kontagion[1] mitgewirkt haben. Die Ablösung der vermutlich älteren Sitte des gemeinsamen Bechers durch den jüngeren Brauch können wir zeitlich kaum festlegen, ist doch schon bei den Griechen Homers und bei den Germanen des Tacitus der Einzelbecher das Gewöhnliche[2]. Jedenfalls zeigt auch diejenige Art des Zutrinkens, bei der jeder seinen eigenen Becher benutzt, manche Spur, die an den Verbrüderungstrank erinnert, auch wenn *φιλία* und *ὑγίεια* als Zweck des Zutrinkens nicht besonders dabei betont werden[3]. Häufig genug findet sich lediglich ein Anruf, was Athenaios bestätigt (XI 498D): *Πληροῦντες γὰρ προέπινον ἀλλήλοις μετὰ προσαγορεύσεως.* Odysseus trinkt dem Achilleus in dessen Zelt zu mit dem Segensruf: *Χαῖρ' Ἀχιλεῦ*[4]. Das scheint auch noch später der Gruß beim Zutrunk gewesen zu sein nach dem Pindarscholion (Nem. III 132): *Ἐπεὶ ἴσως οἱ προπίνοντες ἔλεγον τὸ χαῖρε.* Wir zieren heute die Trinkgefäße mit einem 'Prosit' oder 'Wohl bekomms', der Grieche schrieb entsprechend auf die Becher *χαῖρε* oder *χαῖρε καὶ πίε εὖ* und ähnliches[5]. In Rom begleitete man den Zutrunk mit den Worten: *Bene te, bene tibi*

---

[1] S. o. S. 60f. [2] S. o. S. 59f. [3] S. o. S. 65f.

[4] Il. IX 225; vorher: *Πλησάμενος δ' οἴνοιο δέπας δείδεκτ' Ἀχιλῆα.*

[5] Vgl. Jahn, Vasensammlung König Ludwigs, S. CXI.

oder *bene vos*[1]. Beliebt ist auch der Segenswunsch ζήσειας; dem Kaiser Kommodus, der in der Arena zur Erholung einen gewaltigen Humpen leert, rufen die begeisterten Römer zu ζήσειας, also wohl *vivas*, was man auch sonst zu sagen pflegte, denn Cassius Dio betont: *Τοῦτο δὴ ἐν τοῖς συμποσίοις εἰωθὸς λέγεσθαι*[2]. Entsprechend schreiben die Römer auf ihre Trinkgefäße *vive*, *vivas*[3]. Der gleiche Gedanke liegt auch im germanischen Trinkgruß: Die Goten rufen *hails* (heil)[4], ebenso die Angelsachsen[5], am häufigsten hört man aber seit dem sechzehnten Jahrhundert das Prosit[6]; oder man trinkt zu mit einem 'Gesundheit, Wohl bekomms', in einem hessischen Dialekt 'Es soll der got do'[7]. Für all diese Zurufe brauchen wir keine andere Erklärung als wie sie für das *ἐπιδέξια προπίνειν*[8] bereits festgestellt wurde. Durch die sämtlichen Trinkgrüße zieht sich der Gedanke, daß das eigene Trinken der Gesundheit des anderen förderlich ist. Aus modernen Anschauungen heraus können wir den Gedanken nie begreifen, wohl aber als Rudiment des ursprünglichsten gemeinsamen Trunkes sakraler Art, des Verbrüderungstrankes, wobei die Gesundheit des einen Paziszenten von der des anderen abhängig wird[9]. Die späterhin so abgeblaßten Gesundheitswünsche sind danach nichts anderes als die beim primitiven Blutbund gebrauchten Formeln, wie wir sie etwa in der anschaulichen Schilderung einer solchen Zeremonie bei den Wadschagga in Afrika finden[10]. Die Kontrahenten erklären sich gegenseitig: 'Falls du imstande sein solltest, wieder Ränke gegen mich zu spinnen, so soll das *Mma* (d. i. der aus dem

[1] Vgl. Plaut. Stich. 709; Pers. 773.

[2] Dio Cass. 72, 18, 2. Über *ζήσειας* auf Trinkschalen vgl. Bonner Jahrbücher XVI 75f.

[3] Ebenda XIII 110.

[4] In altgermanischer Zeit diente der Nominativ des Adjektivs *hails*, heil—heilsam, als Grußformel (Kluge, Etym. Wörterb. d. deutschen Spr.[7] 1910, u. d. W. heil).

[5] Budde aaO. 35.

[6] Vgl. Ricek-Gerolding, Gelehrter Zecher goldenes Alphabet (Reklam) 46.

[7] D. h. Es soll dir gut tun. Der Franzose trinkt zu mit den Worten *à votre* (*santé*); der Engländer mit (*here's*) *your* (*good*) *health*; der Italiener mit *alla Sua* (*salute*).

[8] S. o. S. 64f.

[9] S. o. S. 81.

[10] Vgl. Raum, Blut und Speichelbünde bei den Wadschagga, Arch. f. Rel.-Wiss. X (1907) 281.

Körper des einen in den des anderen überführte Stoffteil, Blut oder Speichel) dir das Herz entzwei schneiden. Aber wenn du keine Ränke gegen mich spinnst, wenn du aufrichtig mir zugetan bist, so sei dir Heil beschieden, deine Nachkommenschaft sei gleich der der Bienen; wenn du etwas issest, so soll es dir keinen Schaden tun'. Eine Betätigung des „Aufrichtigzugetanseins" ist aber das Stärken der eigenen Gesundheit durch einen kräftigenden Trunk, da sie zugleich die Gesundheit des anderen fördert.

Bei der so ausgedehnten Verbreitung gerade dieser Sitte[1] ist es nicht leicht festzustellen, ob sich jene Bräuche bei einem bestimmten Volk zuerst ausgebildet haben und dann gewandert sind, wie vielleicht die Weinkultur[2] gewandert ist, oder ob man spontane Entstehung bei verschiedenen Völkern anzunehmen hat. Die Römer halten wohl mit Recht das Zutrinken für einen *Graecus mos*[3], Kritias[4] von Athen meint, das Vor- und in die Rundetrinken stamme aus Asien: *Λυδὴ χεὶρ εὗρ' Ἀσιατογενής*! Kritias könnte recht haben; wenigstens läßt sich in Griechenland die von uns angenommene Grundlage für die Entstehung der Trinkbräuche, die Blutverbrüderung in ihrer ursprünglichen Form, nicht mehr nachweisen[5]. Das entspricht nur dem Kulturzustand, mit dem die Griechen in die Geschichte eintreten. Ihren Göttern werden sittliche Eigenschaften zugeschrieben, es besteht ein Verhältnis des Vertrauens der Mitglieder der Gesellschaft zueinander, weil jeder bei dem anderen dieselbe Furcht vor den Göttern als Rächern der verletzten sittlichen Ordnung voraussetzen kann, sie haben einen Schützer des Eides, den *Ζεὺς ὅρκιος*. Sie stehen nicht mehr auf der Stufe, wo das Verhältnis der einzelnen Menschen zueinander vom Mißtrauen beherrscht wird, wo das gesprochene Wort Lug und Trug sein kann, wo die magischen Blutbünde

---

[1] S. o. S. 79f. [2] S. o. S. 2ff.

[3] Cicero, Verr. I 26: *Discumbitur, fit sermo inter eos et invitatio, ut Graeco more biberetur.* Id. Tuscul. I 40: *Graeci enim in conviviis solent nominare, cui poculum tradituri sint.*

[4] PLG II 280, Fr. 2, vgl. o. S. 64.

[5] Über Spuren des Blutbundes bei den Griechen s. o. S. 79f.

entstehen als Mittel, sich des anderen absolut zu versichern[1]. Es ist also möglich, daß die Blutbünde zu der Zeit, als der Weinbau nach Hellas kam, schon erloschen waren. Dann konnte mit dem Weinbau fremde Sitte herüberkommen. Aber man kann auch nicht die Möglichkeit einer älteren primitiven Stufe für die Griechen leugnen. Ebenso wie die ethnologisch ihnen nahestehenden Thraker[2], die noch das Blut des Feindes trinken, den sie erschlugen, werden auch die Griechen eine Zeit gehabt haben, in der sie die Seele des Feindes oder Freundes im Blut genossen. Aus diesem Brauch konnte sich dann die Trinksitte in Hellas selbständig entwickeln, sobald der Grieche den Wein kennen lernte. Wie unsicher derartige Untersuchungen sind, zeigt das Verhältnis der Römer und Germanen.

In ähnlicher Weise wie für die Griechen ließen sich für diese Völker[3] Spuren der alten Blutverbrüderung nachweisen; somit hätten wir bei ihnen keine Nötigung, an eine Einwanderung der Trinkbräuche zu denken. Trotzdem wird Cicero, der von dem *Graecus mos* erzählt (s. o. S. 27 A. 3), gewußt haben, was er berichtet. Wenn auch in Italien Ansätze zu einem Trinkbrauch vorhanden gewesen sind, bei der Ausgestaltung des römischen Convivium hat sich die griechische Sitte geltend gemacht. Und die Römer ihrerseits mögen auf die Germanen gewirkt haben, als sie diesen den Weinbau brachten.

Auch das ist noch zu erwägen: sobald das Zutrinken den ursprünglichen Bündnischarakter verlor, wozu es durch allmähliche Abschleifung kommen mußte, dann war ein Kulturhistoriker wie Kritias gern geneigt, den unverstandenen Brauch an die Analogie bei einem anderen Volke zu knüpfen und ihn aus der Fremde eingewandert sein zu lassen: *Λυδὴ χεὶρ εὖρ' Ἀσιατογενής.*

Für die verschiedenen Modifikationen des Zutrinkens konnten wir durchweg griechische, römische, germanische Sitte

[1] Über diesen Zusammenhang von Blutbund und Kulturzustand vgl. Raum aaO. 294.

[2] Vgl. Ammian. Marc. 27, 4; ebenso handeln die Skythen, s. o. S. 78 A. 4.

[3] S. o. S. 88 und 80f.

nebeneinander stellen. Für Griechenland jedoch läßt sich noch nach den einzelnen Landschaften eine Bevorzugung der einen oder anderen Art erkennen. In Sparta war es nicht üblich, einen Becher die Runde machen zu lassen (*ἐπιδέξια διαπίνειν*), sondern (Kritias aaO.):

Καὶ τόδ' ἔθος Σπάρτῃ μελέτημά τε κείμενόν ἐστιν,
πίνειν τὴν αὐτὴν οἰνοφόρον κύλικα.

Was Kritias damit meint, erfahren wir aus seiner Geschichte vom Staatswesen der Lakedaimonier; Athenaios hat die Stelle exzerpiert[1]: *Τρόποι εἰσὶ πόσεων κατὰ πόλεις ἴδιοι, ὡς Κριτίας παρίστησιν ἐν τῇ Λακεδαιμονίων πολιτείᾳ διὰ τούτων· ὁ μὲν Χῖος καὶ Θάσιος ἐκ μεγάλων κυλίκων ἐπιδέξια, ὁ δὲ Θετταλικὸς ἐκπώματα προπίνει ὅτῳ ἂν βούλωνται μεγάλα. Λακεδαιμόνιοι δὲ τὴν παρ' αὑτῷ ἕκαστος πίνει, ὁ δὲ παῖς ὁ οἰνοχόος ὅσον ἂν ἀποπίῃ.* Bei Chiern und Thasiern macht also ein gemeinsamer Pokal die Runde, die Thessaler üben die bekannte Art des Zutrinkens, der Lakedaimonier läßt den Becher nicht kreisen.

Eine von unseren bisherigen Ausführungen ganz abweichende Erklärung des Zutrinkens schlägt Jakob Grimm[2] vor; er will das *προπίνειν* herleiten aus dem Kredenzen. Gewiß, einer trinkt dabei vor, der andere nimmt den Becher und trinkt gleichfalls. Aber wer trinkt vor? In Sparta trinkt der dienende Knabe den Pokal an: *Ὁ δὲ παῖς ὁ οἰνοχόος ὅσον ἂν ἀποπίῃ.* Im deutschen Altertum besorgt das die Königin, die Königstochter, die Hausfrau[3]. Ein angelsächsisches Gelage bietet ein überaus anmutiges Bild; Hengist bewirtet den Britenkönig Vortegern, seine herrliche Tochter kredenzt dem Gast den Pokal: *Egressa est puella de thalamo, aureum scyphum vino plenum ferens; accedens deinde propius, regi flexis genibus dixit: 'Lauerd king wacht heil'. . . . Respondens deinde Vortegirnus: 'Drinc heil' iussit puellam potare; cepitque de manu ipsius scyphum et eam osculatus est et potavit*[4]. Einen ganz ähnlichen Brauch beobachtete ich in dem Ort Gasteig in Tirol, in der

[1] Athen. XI 463 E F; oder FHG II 68 Fr. 2.

[2] Kleinere Schr. II 178 ff. [3] Vgl. Grimm aaO. 178 A. 1.

[4] Vgl. Budde, Die Bedeutung der Trinksitten in der Kultur der Angelsachsen 39. Siehe oben S. 68 die Erzählung von der Gründung Massalias.

Nähe von Kufstein, wo die Wirtstochter bei den bekannteren Gästen jedes neue Glas Bier antrank; zuweilen löste der Vater sie ab. 'Kredenzen' nennen wir dies Vorkosten. Nach Du Cange[1] ist im Mittellateinischen *credentia* einmal der Tisch mit den Gefäßen für das Gelage, dann die Zeremonie des Vorkostens. Das Prius dürfte aber hier das Vorkosten sein, denn es läßt sich leichter erklären. Es erweckt Vertrauen, *credentia*. Das Wort übertrug sich dann auf die dabei verwendeten Gefäße und auf den Tisch, der sie trägt. Einen alten Brauch nennt Grimm[2] diese Sitte des Vorkostens, der den Zweck hat, Glauben und Vertrauen gegen etwaige Vergiftung zu geben. Diesen Gedanken bestätigt am besten ein Zeugnis der Liederedda; Brunhild weiht Siegfried in die Geheimnisse der Runen ein, sie warnt ihn vor Vergiftung durch Frauen, deshalb soll er sich vorsehen:

> Dich vor Schaden zu schützen, soll sie der Schale
> Füllung durch Vorschmack gefahrlos bewähren[3].

Diese Sitte des Kredenzens wird beibehalten, auch wo sie sinnlos geworden ist. Wenn in Sparta der weinschenkende Knabe, bei den Germanen die Fürstin oder Fürstentochter den Becher kredenzt, so liegt doch kaum mehr die Absicht vor, eine Versicherung gegen etwaige Vergiftung zu geben. Später wird dann ein anderer Grund des Kredenzens erkennbar. Liebende kosten sich oft die Speisen vor und trinken sich den Trank vor[4]; Holzschnitte und Kupfer aus dem späteren Mittelalter[5] zeigen oft Liebespaare, die aus einem Glas trinken, sie kredenzt ihm den Becher. Hier ist es offenbar der Gedanke der engen Vereinigung durch den gemeinsamen Trunk, der wieder einmal an die Oberfläche drängt.

---

[1] *Glossarium mediae et infimae latinitatis* s. v. *credentia*.

[2] J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch u. d. W. Kredenzen.

[3] So übersetzt Jordan aaO 361. Genauer heißt es: sie soll den Trank segnen (durch einen tüchtigen Schluck). Selbst wenn der Vers unecht ist (vgl. Edda, hg. von Sijmons, 1888, 840), die Anschauung bleibt doch echt. Grimm zitiert die Stelle nicht.

[4] Vgl. J. Grimm, Kleinere Schr. II 177 zahlreiche Belege.

[5] Vgl. Deutsches Leben der Vergangenheit in Bildern, hg. von Eugen Diederichs, Jena 1908, I Abb. 30. 36. 472.

Aber der Brauch des Kredenzens begegnet im griechisch-römischen Altertum äußerst selten und erklärt nicht alle Trinksitten zur Befriedigung. Das Vorkosten geschieht bei dem Kredenzen durch Frauen oder dienende Personen, die beide außerhalb der Gemeinde der *συμπόται* stehen, von denen die Trinkbräuche ausgeübt werden. Wir sahen aber bereits, wie abgeschlossen diese Gelagegemeinschaft ursprünglich war, wie Frauen und Diener zunächst an den Gepflogenheiten des Symposions im klassischen Altertum nicht teilnehmen dürfen[1]. Es ist aber nicht anzunehmen, daß durch den zufälligen Zutrunk eines Gelageteilnehmers an eine solch außenstehende Person sich das unter den *συμπόται* übliche Zeremoniell entwickelt habe. Auch davon abgesehen lassen sich aus der Sitte des Kredenzens nicht die verschiedenen Modifikationen des Verbrüderungstranks erklären, vor allem nicht der Blut-Weinbund[2]. Sieht man aber, welch enge Zusammenhänge sich fast überall feststellen ließen zwischen Blut und Wein, zwischen Blut- und Weinbund, dann scheint die von mir vorgeschlagene Erklärung der Trinksitten auf einer weniger unsicheren Grundlage zu ruhen.

[1] S. o. S. 54ff. [2] S. o. S. 83f.

De extispicio capita tria

II. Band
4. Heft

scripsit

Georgius Blecher

accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum

1905 — 82 Seiten — ℳ 2.80

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, die Eingeweideschau der Griechen und Römer in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu erklären. Im *ersten* Kapitel werden die Zeugnisse der Alten über die Ausübung des Extispiciums zusammengestellt. Das *zweite* Kapitel bringt die Ansichten der Antike über Wesen u. Wert der Eingeweideschau. Die eigenen Anschauungen des Verf. entspringen den Untersuchungen des *dritten* Kapitels. Babylonische, griechische, römische Extispicin sind in ihrer Entstehung unabhängig voneinander, die Eingeweideschau ist ein Volkergedanke. Hier im dritten Kapitel sind auch die antiken Darstellungen der Leberschau gesammelt, die in Abbildungen beigegeben werden. „Einige Bemerkungen zur babylonischen Leberschau" von C. Bezold machen den Schluß.

Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza

III. Band
1. Heft

von

1906. 96 S. — **Carl Thulin** — ℳ 2.80

Martianus Capella de nupt. Merc. et Philol. I § 41—61 gibt eine Liste von Göttern, die von Jupiter aus den sechzehn Regionen des Himmels zusammengebeten werden. Der Verf. tritt in Anknüpfung an ältere Literatur den Nachweis an, daß dieses Verzeichnis eine Vereinigung astrologischer Elemente mit einer alten Liste etruskischer Götter ist. Für den etruskischen Teil ist der Hauptzeuge eine in der Bibliothek von Piacenza befindliche Leber aus Bronze, mit Regioneneinteilung und eingeschriebenen etruskischen Götternamen: diese Inschriften und die Namen bei Martian erklären sich gegenseitig. Als Autor, der dem Martian die etruskisch-astrologische Weisheit vermittelt habe, wird Nigidius Figulus angesprochen.

De stellarum appellatione et religione Romana

III. Band
2. Heft

scripsit

1907. 164 S. — **Guilelmus Gundel** — ℳ 4.40

Der Verf. will die Vorstellungen der Römer von den Sternen schildern. Es werden zunächst die Stern-Namen behandelt, dann die literarischen und monumentalen Zeugnisse für den römischen Gestirnglauben. Ausgewählt sind solche Sterne, deren Kenntnis sich schon vor dem Eindringen des griechischen Einflusses nachweisen läßt, oder die, wenn auch erst durch die Griechen eingeführt, von Bedeutung für die römischen Anschauungen geworden sind. So werden besprochen in Kap. I die einzelnen Sterne Lucifer, Vesper, Canicula, Arcturus; in Kap. II die Sternbilder Septentriones, Ingulae, Vergiliae, Suculae; in Kap. III die verwandten Himmelserscheinungen Stellae cadentes, Stellae crinitae, Via lactea.

Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters

III. Band
3. Heft

herausgegeben von

1907. 159 S. — **Fritz Pradel** — ℳ 4.—

Im Jahre 1895 hatte W. Kroll aus einer in Rom und einer in Venedig liegenden Handschrift mittelalterliche Texte abgeschrieben, die zur Vertreibung von Dämonen, zur Heilung von Mensch oder Vieh, und ähnlichen Dingen gut sein sollten. Der Sprache nach waren diese Exorzismen teils spätgriechisch, teils italienisch in griechischer Transkription. W. Kroll hat diese Texte an Fr. Pradel zur Bearbeitung überlassen: dieser legt sie hier in einer Ausgabe vor und erläutert sie in einem besonderen Kommentar. Die einzelnen Abschnitte der Erklärung sind betitelt: Von den Nöten, von den Nothelfern, Populärmedizinisches, Magische Gebräuche. Die Arbeit will an einem konkreten Beispiel zeigen, in welchen Anschauungskreisen derartige, stellenweise noch heute verwandte Formeln wurzeln.

IV. Band 1. Heft

Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus

scripsit

1907. 78 S. **Henricus Schmidt** ℳ 2.—

Die Absicht des Verfassers wird durch den Titel gegeben: in doxographischer Weise werden die Aussprüche der Philosophen von Heraklit bis Simplicius zusammengestellt, die von dem Werte des Gebets und der rechten Art zu beten handeln. Auch wird versucht, die Geschichte dieser Ansichten aus der Entwicklung der antiken Philosophie zu verstehn. Am Schlusse werden in einem Supplementum anhangsweise diejenigen Stellen der philosophischen Literatur gesammelt, die von „lautem und leisem Beten" handeln; zugleich ist dies ein Nachtrag zu dem so überschriebenen Aufsatz von S. Sudhaus im ARW IX (1906).

IV. Band 2. Heft

Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei

von

1908. 278 S. **Adam Abt** ℳ 7.50

Die Arbeit will eine Erklärung der auf Zauber bezüglichen Stellen der Schrift des Apuleius de magia liefern. Die vor nunmehr 65 Jahren erschienene kommentierte Ausgabe Hildebrands kann heute nicht mehr als erschöpfend angesehen werden, da wir erst nach ihrem Erscheinen einen wirklichen Einblick in die antike Zauberpraxis gewonnen haben durch die Auffindung und Veröffentlichung der griechischen Zauberpapyri und der Fluchtafeln. Da die Apologie manches bietet, das uns sonst nur spärlich bezeugt ist, so kann durch eine eingehende Auslegung der einzelnen Apuleiusstelle diese auch nutzbar gemacht werden für die Erkenntnis des Zauberglaubens überhaupt, und besonders im 2. Jahrh. n. Chr.

IV. Band 3. Heft

De iuris sacri interpretibus Atticis

scripsit

1908. 64 S. **Philippus Ehrmann** ℳ 1.80

Die attischen Exegeten, die Ausleger des hl. Rechts, waren seither nur gelegentlich, meist im Anschluß an Inschriften, behandelt worden. Der Verf. will durch Vereinigung der inschriftlichen und literarischen Überlieferung ein vollständigeres Bild dieser Institution geben, der äußeren Einrichtung des Amtes wie auch der Befugnisse seiner Träger. Dabei hat sich als neues Ergebnis durch Heranziehung der delphischen Inschriften herausgestellt, daß wir im Grunde nur zwei Gruppen von attischen Exegeten zu unterscheiden haben, die aus dem Geschlecht der Eupatriden und Eumolpiden. Am Schlusse der Arbeit werden noch die exegetischen Schriftsteller zusammengestellt, die man nun wohl als wirkliche Exegeten ansprechen darf, und die übrigen Bedeutungen des Wortes kurz erörtert.

V. Band

Der Reliquienkult im Altertum

von

Friedrich Pfister

Erster Halbband: Das Objekt des Reliquienkultes

1909. 411 S. ℳ 14.—

Im 1. Halbband, der das Objekt des Reliquienkultes darstellt, werden zunächst die Heroengräber behandelt sowie die Typen der Legenden, die das Dasein der Reliquien der als einheimisch oder fremd geltenden Heroen erklären. Daran reiht sich eine Besprechung besonders erwähnenswerter Arten von Heroengräbern und der sonstigen Reliquien sowie Erinnerungsstätten aus der Heroenzeit. Dabei wird überall besonders den Fragen nachgegangen, in welchem Verhältnis der Kult zur Legende steht (Bodenständigkeitsgesetz), in welchen typischen Formen die Legenden sich bewegen, und wie sich der Glaube der Griechen an die einstige Existenz der Heroen zu den Ergebnissen der historischen Kritik verhält. Durchweg wird auf parallele Erscheinungen des christlichen Heiligenkultes hingewiesen. — Der 2. Halbband soll enthalten: 1) Die Reliquien als Kultobjekt. 2) Die Geschichte des Reliquienkultes.